كتاب جامع الاسرار في شرح المنار للكاكي

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı: Fatih
Yeni
Eski Kayıt No: 1416

K. 1509

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على محمد واله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي ايد بالعلماء معالم الدين وانارة واحيا بهم سبيل اليقين ومناره وانطق السنتهم بلطايف الحكم وخصهم من بين الانام بجلايل النعم ويسر عليهم كشف دقايق المشكلات ووفقهم لبسط حقايق المعضلات واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة راسخة في صميم الجنان داعية الى نعيم الجنان واشهد ان محمدا عبده ورسوله المصطفى من اطيب عترته ونبيه المجتبى من اكرم اسرته صلى الله عليه وعلى اله واصحابه الذين لم يستتر انظار ذهنهم بغمام الشك واشذا ولم يحجب انوار نفسهم بالمام الهوا وسلم تسليما كثيرا وبعد فان احرى ما انصرف اليه الدواعي واولى ما انعطف عليه المساعي بعد معرفة الله علم اصول الفقه ليتبين معاقد الحلال والحرام وقد صنف الامام الكبير والهمام النحرير مولانا حافظ الملة والدين النسفي نور الله مرقده كتاب منار الاصولين مشتملا على ابحاث دقيقة ونكات لطيفة مع حسن الترتيب والتهذيب ولطف الايجاز والتركيب غير انه لما اقتصر فيه على الاصول كل الاقتصار روما للتخفيف والاختصار كان مفتقرا الى الكشف والتوضيح فالتمس طايفة من الخلان ان اكتب له شرحا جامعا للمسايل موضحا للدلايل فشرعت فيه راغبا الايجاز ساعيا للاختصار وسميته جامع الاسرار في شرح المنار واستوهبت من الله تعالى الهام الصواب انه ملهم الصواب واليه المرجع والماب **قوله** اعلم ان اصول الشرع ثلثة اعلم ان اصول الفقه علم باحوال الادلة الموصلة الى احكام الشرعية على وجه كلي المراد من الاصول الادلة والاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والشرع الاظهار لغة وهو اما بمعنى الشارع فيكون المعنى الادلة التي نصبها الشارع فالمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كبيت الله او بمعنى المشروع فيكون المعنى الادلة التي تثبت بها المشروعات فالمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذ فلان او هو اسم لهذا الدين كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وانما عدل عن لفظ الفقه الى الشرع لان هذه الادلة سوى القياس يتمسك بها في علم الكلام فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فايدة ثم قدم الكتاب لانه اصل من كل وجه واعقبه بالسنة لتوقف حجيتها على الكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما وافرد القياس بالذكر لتوقفه في كل حادثة عليها بعد ما ثبت حجيته بالكتاب والسنة

فيكون

فيكون اصلا من وجه بخلاف الاجماع فانه لا يتوقف في كل حادثة على شيء اخر على الاصح فان قيل كيف انحصر الاصول على الاربعة وكثير من الاحكام يثبت بشرايع من قبلنا وبالعرف وتعامل الناس واستصحاب الحال والظاهر والاطهر والاخذ بالاحتياط والقرعة وشهادة القلب وبالتحري والعلل التامة اسما ومعنى وحكما او غير التامة وبالاسباب والشروط التي هي في معنى العلل وبالقواعد الكلية واصول الابواب كما في الجامع الكبير والزيادات وباثار الصحابة وكبار التابعين الذين زاحموهم في الفتوى وكلها خارجة عن الاصول الاربعة قلنا لا نسلم انها خارجة بل كلها راجعة الى الاصول الاربعة اما شرايع من قبلنا فملحقة بالكتاب او السنة لما انها صارت شريعة لنا والعرف والتعامل ملحقان بالاجماع العملي والاستصحاب عمل بحكم ثبت بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس في حال انتفا العدم المزيل ولذا العمل بالظاهر والاطهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط عمل بالاقوى من الدلايل الاربعة والقرعة لتطييب القلب عمل بالاجماع او السنة وشهادة القلب عمل بالسنة لانه عليه السلام قال لوابصة استفت قلبك والعمل بالتحري عمل بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله نزلت فيمن اشتبهت عليه القبلة وقال عليه السلام فليتحر الصواب واجمعت الامة على جواز التحري عند الحاجة وورد فيه السنة والاثار والعلل وما في معناها ملحقة بالقياس واثار الصحابة وكبار التابعين عمل بشبهة الحديث او بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم وخير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث **قوله** اما الكتاب اي الذي سنذكره فاللام للعهد فالقران اي احد القران مصدر كالقراءة والمراد هنا المقروء فيتناول جميع ما يقرا من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وبقوله على الرسول اي على رسولنا عليه السلام بدل الاضافة عن الكتب المنزلة مثل الانجيل وغيره وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخ تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابي وغيره نحو قوله فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر واما على قول غيره فقوله بلا شبهة تاكيد وهذا الموضع للتاكيد

لقوة شبهه المشهور بالمتواتر ولا يقال يلزم على هذا التعريف التسميه سوى التي في سورة النمل فانها
دخلت في التعريف لانها مكتوبه منقوله بطريق التواتر مع انها ليست بقران لعدم الكفر بانكارها
وعدم جواز الصلوة بها وعدم حرمة قراتها على الجنب والحائض لانا نقول الصحيح من المذهب انها من
القران لكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي اية منزله للفصل بين السور وانما لم يكفر منكرها
لزعمه انها انزلت وكتبت للتبرك كما في صدور الكتب لا لكونها من القران والتمسك عنه يمنع
الاكفار وانما لا يجوز الصلاة بها في الصحيح لما في كونها اية تامة شبهه لان عند الشافعي هي مع ما
بعدها الى راس الايه اية تامة فلا نتادى بها الفرض وانما تجوز قراتها للجنب والحائض لقصد التيمن
لجواز قراءة الفاتحه ولا يقال كان قرانا في زمن النبي عليه السلام مع انه غير منقول بطريق التواتر اذ
التواتر والشهرة بعده لانا نقول هذا التعريف للقران الذي هو حجه في زماننا الامطلق
القران قوله وهو اي القران اسم للنظم والمعنى وانما ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب
مكان اللفظ الذي يدل على الرمي رعاية للادب وتعظيما لعبارات القران وذكر في تعريف الخاص
وغيره اللفظ لان ذلك تعريف الخاص من حيث انه خاص لا الخاص القران ولا يقال لو تلي بالفارسية
في الصلاة يجوز عند ابي حنيفة مع ان عبارة الفارسيه غير مكتوبه ولا منقوله لانا نقول
انما جاز عنده لقيام المعنى المجرد مقام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسيه مقام النظم
كما قال ابو يوسف ومحمد في حالة العجز اذ مبنى الصلاة على التيسير لا سيما حالة المناجاة مع الرب
فيكون النظم مكتوبا تقديرا فيدخل في الحد واضافتهما الضمير للنظم والمعنى وذلك اي الاقسام
اربعة وكل قسم اربعة ايضا والاقسام مذكورة في المتن قوله صيغة ولغة قيل كل لفظ معنى
لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته اي حركاته وسكناته
فالمفهوم من حروف ضرب مثلا نفس الضرب ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي ولكن
الظاهر انهما ههنا بمعنى واحد لان المشايخ قلما يلتفتون الى مثل هذه التكلفات التي لا يليق
بهذا الفن وانما قدم وجوه النظم لان اللفظ مقدم على المعنى واعلم ان دلايل الحصر التي ذكرها
الشارحون غير تامه يعرف بادنى تامل والاولى ان يتمسك فيه بالاستقرا الذي هو حجه
والاستقرا فيما يمكن ضبط افراده تام وفيما لا يمكن غير تام كافراد اللغه والكتاب مما يمكن ضبط

افراده

صبطها
افراده في حق هذه التقسيمات قوله وبعد معرفه هذه الاقسام الى اخره اراد بمعرفة مواخذ
ماخذا اشتقاق الالفاظ التي هي اسما الاقسام الكتاب كالخاص مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص ولان
بكذا واراد بترتيبها تقدم بعضها على البعض عند التعارض وبمعانيها حقايقها اللغويه وحدودها
الاصطلاحيه وباحكامها الاثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعا او ظنا ووجوب التوقف وغير
ذلك قوله اما الخاص فلذا قيد باللفظ ليخرج الدوال الاربعه وليعلم ان الخصوص من اوصاف
اللفظ وبقوله وضع لمعنى ليخرج المهملات والمشترك ايضا لانه وضع لمعنيين وبقوله معلوم
ليخرج المجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم ولا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا التقسيم والمهمل
بالنظر الى الوضع والاجمال عارض في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا
الى الظاهر وبقوله على الانفراد ليخرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم شاملا للافراد والمراد
من الانفراد كون اللفظ متناولا له من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد او لم يكن
وقوله كانسان نظير خصوص الجنس ورجل نظير خصوص النوع وزيد نظير خصوص العين وانما
قال الانسان جنسا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم مع ان الانسان نوع الانواع عند المنطقيين
والرجل صنف لان المشايخ لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم وحدودهم لا يذكرون تعريفات على طريق الرسم
لحصول مقصودهم تركا للتكلف ولهذا ذكر كلمه كل في تعريف الخاص مع انها لاحاطة الافراد والتعريف
للحقيقه نظرا الى فهم المعنى حتى قال السيد الامام ابو القسم الشهيد السمرقندي في اصول الفقه
هذا كان ففي لا يشتغل فيه بذكر الحدود المنطقيه وانما يذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى
اللفظ كما هو اللايق بالفقه قوله وحكمه كذا حكم الشي الاثر الثابت به اراد بالمخصوص مدلوله
وقوله قطعا تمييز اي على وجه انقطع ارادة الغير عنه قوله ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير
لان من شرطه ان يكون النص مجملا او مشكلا والخاص بين بنفسه ولا يكون فيه اشكال ولا اجمال قوله
فلا يجوز الحاق التعديل الى اخره اعلم ان الزياده على النص بخبر الواحد لا يجوز لان الزياده نسخ معنى
ولا يجوز نسخ نص الخاص بخبر الواحد لانه ظني ويجوز ان يكون مبينا لمجمل الكتاب فقال ابو يوسف
والشافعي تعديل اركان الصلاة اي الطمانينه في الركوع والسجود والاستوا في القومه والجلسه بين
السجدتين فرض خلافا لابي حنيفة ومحمد فانه عندهما واجب لان قوله تعالى واركعوا واسجدوا

خاص ومعنى الركوع والسجود معلوم ولا اجمال فيه لان الركوع هو الميلان عن الاستواء والسجود
وضع الجبهة على الارض فلا يكون لحاقا فالتعديل بهما على سبيل الفرض بخبر الواحد وهو قوله عليه السلم
للاعرابي ثم فصل فانك لم تصل بيانا بل زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فقلنا بالوجوب يثبت
الحكم على حسب دليله قوله وبطل شرط الولاء والترتيب الى آخره الولاء هو التتابع في افعال الوضوء ولا
يفرق بينها بعمل آخر والذي يقطع التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء شرط في الوضوء عند
مالك وابن ابي ليلى والشافعي في قوله القديم بفعل النبي عليه السلم فانه واظب على الموالاة قالوا
فلو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز والترتيب وهو ان يراعي النسق المذكور في قوله تعالى فاغسلوا
الآية والنية وهو ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث او استباحة الصلاة شرط في
الوضوء عند الشافعي بقوله عليه السلم لا يقبل الله تعالى صلاة امرء حتى يضع الطهور مواضعه
فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب وبقوله عليه السلم الاعمال بالنيات وبالقياس على التيمم اذ
البدل لا يخالف الاصل في الشروط والتسمية عند اصحاب الظواهر ورواية عن مالك ايضا شرط
فيه لقوله عليه السلم لا وضوء لمن لم يسم وقلنا لا يجوز ان يكون الولاء والترتيب والنية والتسمية شرطا
فيه بهذه الاخبار لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤوسكم لفظ خاص لمعنى معلوم وهو
الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء يكون زيادة على النص ونسخا له فلا يجوز وهذا معنى قوله
النسخ وبطل شرط الولاء الى آخره فان قيل فهلا قلتم بوجوب النية واخواتها في الوضوء كما قلتم بوجوب
التعديل في الصلاة بخبر الواحد قلنا المانع من القول بالوجوب وذلك ان الوضوء حط رتبة من الصلاة
لانه فرض لغيره والصلاة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلاة يلزم التسوية
بين الاصل والتبع فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا ولكن هذا الجواب
لا يتم لان من القول بالوجوب في مكمل الوضوء لا يلزم التسوية لظهور التفاوت بينهما بوجه آخر وهو ان
الوضوء لا يلزم بالنذر والشروع والصلاة تلزم بهما والاوجه ان يقال ان ذلك لتفاوت درجات
الدلائل فان الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة وقطعي الثبوت
ظني الدلالة كالآيات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الآحاد التي مفهومها قطعي وظني
الثبوت ظني الدلالة كاخبار الآحاد التي مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث يثبت
الوجوب

الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه
امر الاعرابي بالاعادة ثلثا فيثبت به الوجوب وفيه منع لاحتماله نفي الكمال والتكرار لاداءه على سبيل الكمال
واما قوله عليه السلم الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه ثواب الاعمال واعتبارها فيكون مشتبه
الدلالة فيثبت به السنة وكذا خبر التسمية معارض بقوله عليه السلم من توضأ وسمى كان طهورا لجميع
اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلا يكون قطعي الدلالة وكيف واستعماله في
نفي الفضيلة شايع وكذا دليل الموالاة لا يدل على الركنية فانه عليه السلم كان يواظب على المضمضة
والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب ايضا معارض بما روي عنه عليه السلم انه نسي مسح الراس فذكر
بعد فراغه من الوضوء فمسحه ببلل في كفه فلما كانت هذه الدلائل ظني الثبوت والدلالة ثبتت بها السنة
لا الوجوب قوله والطهارة في كذا اي وبطل شرطية الطهارة في طواف الزيارة قال الشافعي الطهارة في
الطواف شرط لقوله عليه السلم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عليه السلم
الطواف صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق وقلنا لا يجوز ان يكون شرطا لانه تعالى امرنا بالطواف
بقوله وليطوفوا والطواف لفظ خاص لمعنى معلوم وهو الدوران حول البيت فلا يكون وقفه على الطهارة
عملا بالكتاب لانه ساكت ولا بيانا له لانه ليس فيه اجمال بل زيادة عليه بخبر الواحد فلا يجوز ولكن
يراد شرطية الطهارة عليه واجبا وهو الصحيح بدليل ايجاب الدم بتركه وقال ابن شجاع يقول انه سنة كذا
في المبسوط فان قيل النص مجمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع فانه مقدر بسبعة اشواط وشرط فيه
الابتداء من الحجر الاسود على الاصح ويلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت انه
مجمل المعنى زايد ثبت شرعا عليه كالربوا فيجوز ان يلتحق خبر الواحد بيانا به قلنا اما التقدير بسبعة اشواط
ثبت بالخبر المتواتر فيجوز الزيادة به ولهذا قال الشافعي لا يجوز النقصان عن السبعة الا ان علماءنا قالوا
يحتمل ان يكون التقدير بها للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداد فيثبت القدر المتيقن وهو حال ذلك شرط
الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد فالاكثر يقوم مقام الكل واما الابتداء من غير الحجر الاسود فمن اصحابنا
من يقول انه معتد به ولكنه مكروه ولئن سلمنا عدم الاعتداد كما ذكر محمد في الرقيات لان ابرهيم
عليه السلم جعل الحجر الاسود علامة افتتاح الطواف كما روي في الخبر كذا في المبسوط ولكن لا يزول
الشبهة به لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد والاشبه ان يقال النص ليس بمجمل في نفسه ولكنه

محمل في حق المبالغة وانه افضل لان الامر صدر بصيغة التطوف وهي للتكليف والمبالغة وذلك يحتمل
ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاشتراط في المشي والتحق خبر العدد والابتدا بيانا فاما خبر الطهارة
لا يصلح للبيان لان الطواف لا يحتمل الطهارة واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والمنكوس
فليس لعدم الجواز بل لتكميل النقصان الفاحش كوجوب اعادة الصلاة التي اديت مع الكراهة ولهذا يجبر
بالدم اذا رجع من غير اعادة وللخصم ان يمنع ويقول لا نسلم انه مجمل في حق الابتدا من الحجر ولكن سلمنا انه مجمل
في حق العدد لان المبالغة تحتمل العدد والاشتراط اما لا يحتمل الابتدا منه ومن غيره الا ان يقال ان الابتدا
منه واجب فحينئذ لا يرد السوال قوله والتاويل بالرفع اي بطل تاويل الشافعي القرو بالاطهار
في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء اي ولتتربص المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقرا
مدة ثلثة قروء لان الثلثة لفظ خاص لمعنى معلوم لا يحتمل غيره فلو حمل القرو على الاطهار انتقص عن الثلاثة
لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فينتقص ذلك الطهر في حق العدة
لا محالة اذ المراد من الطهر هو الطهر الشرعي المتخلل بين دمي الحيض بالاتفاق فتصير العدة قرئين
وبعض الثالث بخلاف ما اذا حملناه على الحيض لانه لو طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فالحمل
على وجه يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه فان قيل في الحمل على الحيض مخالفة من وجهين
ايضا احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة اذا طلقها في الحيض لانه لا تحتسب تلك الحيضة
بالاجماع فتصير ثلاثة اقرا وبعض الرابع والثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة ايضا والثاني
ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد والحيض مونث والطهر مذكر فدلت الهاء في الثلاثة على ان
المراد من القرو الاطهار قلنا الجواب عن الاول ان تلك الزيادة تثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعبا بها
والعدة قد تحتمل مثل هذه الزيادة احترازا عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع
ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف القرو وعن الثاني ان الحيضة وان كانت مونثة فالقرو المضاف اليه الثلاثة
مذكر ولا استبعاد في تسمية شي واحد باسم التذكير والتانيث كالبر والحنطة فلما اضيف الى المذكر دخل
علامة التذكير ومما يوكد ان المراد من القرو الحيض قوله عليه السلم دعي الصلاة ايام اقرائك وقوله عليه
السلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان لان اثر الرق في التنصيف لا في التغيير وقوله تعالى
واللاي يئسن من المحيض الاية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار كذا قيل وقد يبحث

اد لا

اذ لا يلزم من قوله عليه السلم دعي الصلاة ايام اقرائك ان يكون المراد من القرو في الاية الحيض ولا
يلزم من قوله تعالى واللاي يئسن الاية ان يكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز ان يكون مقام الاطهار لان
الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور بدون الحيض الا ان يقال لم يرد ذلك بحسب الظاهر اذ لو كان المراد ما
ذكر لكان من حق الكلام ان يقال واللاي عدتهن القرو وليكون النقل بعد من غير ما شرع اصلا فعلم انه
تعالى بعبارة اخرى علم انها لم تكن الا لقايم زايد وليس ذلك الا ما قلنا قوله ومحللية الزوج
الثاني الى اخره قال محمد والشافعي اذا طلق الرجل امراته واحدة او ثنتين وانقضت عدتها فتزوجت باخر
وطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول لم تعد بثلاث تطليقات ولا يهدم الزوج الثاني
الطلاق وعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود بثلاث تطليقات ويهدم الطلقة والطلقتين والمسئلة
مختلف فيها بين الصحابة فالحاصل ان الزوج الثاني مثبت للحل الجديد عندهما خلافا لمحمد والشافعي
فتمسك محمد والشافعي بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فكلمة حتى للغاية وضعا ولا تاثير للغاية في
اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط كما في الصوم ينهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل
بالاباحة الاصلية فكذا ههنا باصابة الزوج الثاني ينتهي الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث ثم يثبت
الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات ادم فمن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا بقوله عليه
السلم لعن الله المحلل والمحلل له فقد الحق بالنص خبر الواحد بطريق البيان ولا يجوز ان يكون بيانا
لعدم الاحتمال فيه اذ كلمة حتى وضعت لمعنى معلوم وهو الغاية والنهاية وقال ابو حنيفة وابو
يوسف الزوج الثاني محلل بقوله عليه السلم لعن الله المحلل الحديث سماه محللا وهو المثبت للحل
وبحديث العسيلة وهو ما روي انه عليه السلم قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد
الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا فقال عليه السلم اتريدين
ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك
وفي ذكر العود دون الانتهاء اي لم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك اشارة الى التحليل لانه جعل عدم
العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت العود لا محالة ولم يكن العود ثابتا قبل ذلك
فيكون حادثا بالذوق بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وقبل الذوق وقيل ان العود
هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل

الذي عدم فيعود عليه بثلاث تطليقات واما النص فساكت عن كون الزوج الثاني مثبتا للحل امر لا وانتم
ابطلتم وصف التحليل عن الحديث بما هو ساكت وذلك لا يجوز قال الشيخ بقوله ومحلله الى اخره
اجاب عما تمسك محمد والشافعي بالآية ولا يقال ان ذلك في صورة الحرمة الغليظة لان ذلك
محل والمحال لا يدخل في التعليل لانه لو دخل لانسد باب القياس لان محل الاصل غير محل الفرع ولان المحل
شرط ولا اثر للشرط في العلة فان قيل ليس الزوج الثاني محللا في المتنازع وهو صورة الهدم لانه
لو كان لما لزم اثبات الثابت لان الحل ثابت وانه لا يجوز قلنا لا نجوز اذا لم يفد اما اذا افاد فيجوز الا ترى
ان شرا الانسان ماله بماله لا يجوز اما اذا اشترى ماله الى مال الغير فاشتراها يصح لانه يفيد ملك التصرف
وجواز العقد في مال الغير فكذا هنا مفيد لانه قبل هذا يكون الحل ثابتا على وجه يزول بالطلقة او الطلقتين
وبعده يصير على وجه لا يزول الا بالثلاث او نقول لما كان الزوج الثاني مثبتا اصل الحل ووصفه في
المطلقة الثلاث فلان يكون مثبتا لوصفه في المتنازع اولى فان قيل فعلى هذا وجب ان يملك اربعا او خمسا
من التطليقات ثلاثا بهذا الحادث وواحدة او ثنتين بالاول قلنا اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب
الثاني لما فيه من القابلية اقتضى انتفا الاول اذ لم يبق فيه قابلية فتنتفي به ايضا قوله وبطلان
العصمة عن المسروق الى اخره واعلم ان القطع مع الضمان على السارق لا يجتمعان عندنا سواء هلك
المسروق في يده او استهلكه في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه
وعند الشافعي يجتمعان وكذا الحكم في السرقة الكبرى قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا ولم
ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم ولا دلالة له على انتفا الضمان وانقطاع عصمة
المال اصلا ولا هو من ضروراته ايضا لانهما مختلفان اسما وحكما لان احدهما الجبر للمحل والاخر
للزجر وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية على حق العبد ومحلا لان
محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول به فمن قال بان القطع يوجب انتفا
الضمان وبطلان عصمة المال لم يعمل بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا بل يكون زيادة عليه بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام لا غرم على سارق بعدما قطعت يمينه فاشار الشيخ الى جواب ذلك بقوله وبطلان العصمة
بقوله جزا لا بقوله فاقطعوا يعني ان سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزا فان الله تعالى اطلق لفظ الجزا

على القطع والجزا اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وما يجب لله تعالى على الخلوص انما يجب
بمقابلة حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون الجزا وفاقا وذلك بان تثبت الحرمة لعينه في ذاته كحرمة شرب الخمر
والزنا لا لحق العبد لانه حينئذ يصير حراما لغيره مباحا في ذاته ومثل هذه الحرمة لا توجب الجزا لله تعالى
كشرب عصير الغير فعرفنا ضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لنفسه لا يبقى للعبد ضرورة
كالعصير اذا تخمر اذ هي حرمة واحدة ثم ضرورة ذلك تحويل العصمة الى الله تعالى فان قيل لا نسلم ان الحرمة
واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى لوجود النهي فيجب القطع ومحترم لحق العبد ايضا لحاجته فيجب الضمان كما في
قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام وشرب خمر الذمي عندكم لوجوب الدية مع الكفارة قلنا بل الحرمة واحدة
لانا لا نجد القطع الا بمال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع لنفسه تخفيفا لصيانته على
العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد
لانه لا يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية على الاحرام والحرم الا ترى انه يجب في الصيد الذي ليس
بمملوك واذا لم يصر حقه منقضيا به وجب الضمان وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لا
لحق العبد فانها تجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر الينا وان لم يكن حقه مضمونا بالدية وكذلك شرب خمر الذمي
لان الحد بشربها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه
بالضمان ويستدل بقوله تعالى جزا على وجه اخر وهو ان لفظ الجزا يعبر به على الكامل المشروع اذ هو
للكافي يقال جزا اي كفى وكماله يستدعي الجناية لا بما يشبه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع
بقا العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا في ذاته وذلك
اعظم شبهة في سقوط الحد فمن ضرورته تحويل العصمة الى الله تعالى او نقول بوجه اخر وهو ان
الجزا اسم للكامل والكافي فلو اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل فكان نسخا لما هو ثابت
بالنص فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر للزم ان لا ينقطع كما في سرقة الخمر قلنا لا
القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليست كذلك
ولا يقال ان القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه لانا نقول ان كان فيه
ابطال حقه صورة ففيه تحصيل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من حفظ ماله بالضمان ولا نسلم
ان القطع لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق بما فيه من اتلاف حقه معنى فلا يضم اليه ضرر اخر

وشرع بان لا يسقط باسقاطهم فان كان رغبة حقهم ازجر وامنع او لعدم تصور اجماعهم على الاسقاط الا ترى
انه شرع حد الزنا صيانة للعقل مع انه لا يسقط بالاسقاط لما اشرنا اليه كذا في الفوائد الظهيرية
ولا يقال ينبغي ان لا يظهر بطلان العصمة في حق الضمان لانه ضروري وقد اندفعت باثباته في حق القطع
لانا نقول قد بينا ان العصمة شيء واحد وقد ظهر بطلانها في حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها في حق
الضمان الاخر لئلا يؤدي الى تكرار الضمان بازاء شيء واحد بسبب واحد **قوله** ولذا صح ايقاع
الطلاق بعد الخلع صريح الطلاق يلحق البائن عندنا وعند الشافعي لا يلحقه وانما يلحق الطلاق البائن عنده
في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا بينونة فيما سواها عنده قال الشافعي الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح
وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده وقلنا ان الله تعالى وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بقوله فان
طلقها بحرف الفاء بعد قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به والفاء للوصل والتعقيب فيكون هذا نصا على
ايقاع الطلاق بعد الخلع ثم وصل قوله تعالى فان طلقها باول الاية وهو قوله الطلاق مرتان لا بان يكون وصله
عملا بالفاء ولا بيانا كذا ذكره فخر الاسلام واعلم ان الاستدلال بهذه الاية على جواز لحوق صريح
الطلاق بالخلع مشكل فان عامة المفسرين وصلوا هذه الاية وهي قوله فان طلقها باول الاية وهي قوله
الطلاق مرتان ولانه لو وجب وصله بالخلع عملا بالفاء لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع وانها ثابتة
بالاجماع بل الاولى ان يتمسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدري وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره
قوله ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة المفوضة بكسر الواو وفتحها اعلم ان التفويض
هو التزويج بلا مهر وهو عند الشافعي صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تاذن البالغة للمراة تزوجها او لوليها
ان يزوجها بلا مهر او بقول زوجني ولا يذكر المهر فزوجها الولي بلا مهر او سكت عن ذكر المهر او السيد
يزوج امته بلا مهر او سكت عن ذكره والفاسد ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة او البكر البالغة
بغير رضاها في انعقاد النكاح عنده قولان اصحهما انه يصح في التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المراة
مفوضة بكسر الواو لانها فوضت امرها الى وليها ومفوضة بفتح الواو لان وليها فوضها اي زوجها
بلا مهر ثم عندنا في التفويض الصحيح يجب مهر المثل بنفس العقد وعند الشافعي يتراخى الوجوب
الى زمان الوطي حتى لو مات زوجها او ماتت هي قبل الدخول لا مهر لها لقول ابن عباس وابن عمر وزيد
بن ثابت رضي الله عنهما

في هذه حسبها الميراث ولا مهر لها ولان المهر حقها فاذا رضيت بعدم وجوب الصداق صريحا او دلالة بالسكوت
لم يجب لها كما لو ابراته بعد الدخول وقلنا من جوز تراخي المهر الى زمان الوطي رد المتعة ابطالا لمعنى قوله
تعالى ان تبتغوا باموالكم لان الله تعالى احل الابتغاء اي الطلب بالمال والباء وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق
فيقتضي ان يكون الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله غير
مسافحين فيجب المال بالعقد اما تسمية واما وجوبا بايجاب الشرع **قوله** وكان المهر مقدرا شرعا اعلم
ان تقدير المهر مفوض الى راي الزوجين عند الشافعي كما في البيع والاجارة فان البدل مفوض الى راي
العاقدين ولان المهر حقها فاذا رضيت بالنقصان يجب ناقصا وقلنا من فوض تقدير المهر الى الزوجين لم
يعمل بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو التقدير
فيقتضي ان يكون المهر مقدرا شرعا وكذلك الكتابة في قوله فرضنا فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو
المتولي للتقدير الا انه في تعيين المقدار مجمل فالتحق بيان السنة وهو حديث جابر ان النبي عليه السلام قال لا يزوج
النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة فصارت العشرة تقديرا لا زما
فمن لم يجعله مقدرا شرعا كان مبطلا له لا عاملا به ولكن للخصم ان يقول لا اسلم ان الفرض خاص في التقدير
بل هو مشترك لان الفرض جاء بمعنى القطع وبمعنى الايجاب وبمعنى البيان وبمعنى التقدير وفي الاية
حمله على الايجاب اولى بقرينة وما ملكت ايمانهم من حمله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاماء
كما يستقيم في حق الازواج لان ما يجب لهن من النفقة والكسوة واجب عليهم كوجوب المهر عليهم وهذا
فسره عامة اهل التاويل فاما معنى التقدير لا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر من المهر على الموالي
للاماء ويدل ايضا ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة على فانها صلة الايجاب يقال فرض عليه اي اوجب
ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر **قوله** ومنه الامر اي ومن الخاص الامر اي ومن الخاص الامر لانه
وضع لمعنى معلوم وهو اي الامر قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل واحترز بقوله على
سبيل الاستعلاء عن الالتماس والدعاء والمراد بقوله افعل طلب الفعل بصيغة الامر **قوله**
ويختص مراده بها اي يختص موجب الامر وهو الوجوب بصيغة الامر عندنا ومعنى قوله بصيغته
لازمة اي مختصة بذلك المراد اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ
المترادفة وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص

من الجانبين لالفاظ المتباينة قال الشيخ بقوله لانه اشار الى رد قول من زعم من الواقفية انه مشترك بين الوجوب والندب والاباحة وبقوله بحصل مراده الى رد قول بعض اصحاب مالك والشافعي فانهم قالوا ان الوجوب كما يستفاد من الصيغة يستفاد من غيرها وكموا لفعل وسمي الفعل امرا كما سميت الصيغة فيحصل الايجاب به كما بالصيغة وعندنا لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة ولا يستفاد منه الوجوب وصورة المسئلة اذا نقل فعل من افعال النبي عليه السلام التي ليست سهوا مثل الزلات ولا طبعا مثل الاكل والشرب ولا هي من خصايصه مثل وجوب الضحى وغيره ولا بيانا لمجمل الكتاب مثل قطعه يد السارق من الكوع فهل يجب علينا اتباعه وهل يسعنا ان نقول امر النبي عليه السلم بكذا فعند مالك في احدى الروايتين عنه وبعض اصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح الاطلاق عليه بالحقيقة تمسك الفريق الاول بان الله تعالى سمى الفعل امرا في قوله وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الفعل هو الذي وصف بالرشد لا القول وبان النبي عليه السلم اشتغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فيثبت ان فعله موجب وتمسك العامة بما روي انه عليه السلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني ولو ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار وبما روي انه عليه السلم صلى باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك فقال ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وهذا دليل على ان الفعل غير موجب قال الشيخ اشار الى هذين الدليلين بقوله للمنع عن الوصال وخلع النعال وبقوله والوجوب استفيد بكذا الى قوله لانه سببه اشار الى الجواب عن تمسكهم بالاية والحديث وسمي الفعل به اي بالامر لانه اي لان الامر للوجوب والوجوب يفضي الى الفعل المامور به غالبا قوله وموجبه اخره اعلم بان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها خمسة عشر للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلاة وللندب لقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم وللاباحة لقوله تعالى فاصطادوا وللارشاد الى الاوثق لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل وهذا راجع الى مصلحة الدنيا والندب الى ثواب الاخرة وللاكرام لقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين وللامتنان لقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللاهانة

كقوله

كقوله ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية لقوله اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم اي ما اسمعهم وللتكوين كقوله تعالى فيكون وللاحتقار لقوله القوا ما انتم ملقون وللاخبار لقوله فليضحكوا قليلا وللتهديد لقوله اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار كقوله قل تمتعوا وللتعجيز كقوله فاتوا بسورة من مثله وللتسخير لقوله تعالى كونوا قردة وللتمني لقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللتادب لقوله عليه السلم كل مما يليك وهو قريب من الندب وللدعاء لقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف ان صيغة الامر ليست حقيقة في الجميع وانما الخلاف في امور اربعة للوجوب والندب والاباحة والتهديد وقال بعض الواقفية هي مشتركة في الوجوه الاربعة ونقل ذلك عن الاشعري وابن سريج وبعض الشيعة وقال هي مشتركة بين الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل مشترك بين الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيل معنى وقال الاشعري والغزالي والباقلاني ومن تبعهم لا ندري انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا فعلى قول هؤلاء جميعا لا حكم له اصلا دون القرينة وعند عامة العلماء انها حقيقة في احد هذه الثلاثة من غير اشتراك ولا اجمال ولكن اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وعامة المعتزلة الى انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب بعض الفقهاء والشافعي في احد قوليه وبعض المعتزلة الى انها حقيقة في الندب مجاز فيما سواه وذهب بعض اصحاب مالك الى انها حقيقة في الاباحة احتج الفريق الاول من الواقفية بانها مستعملة في معان مختلفة من غير مرجح لاحدها والاصل في الاستعمال الحقيقة وهذا هو المتمسك للباقين من القائلين بالاشتراك اللفظي ولكن قالوا حمل مطلق الامر على الاباحة والتهديد الذي هو المنع بعيد لوضوح الفرق بين افعل ولا تفعل وقوله ان شئت فافعل وان شئت لا واحتج القائلون بالاباحة بان الامر لطلب وجود المامور به وذلك ضرورة على انفتاح طريق الايتمار وادناه الاباحة والندب قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لانه للطلب فلابد ان يكون جانب الوجود راجحا وذلك بالايجاب او الندب والندب ادناه فيثبت للتيقن به وتمسك القائلون بالوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع والمعقول اي اللغة اما الكتاب فقوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة اتفاقا وهو دليل الوجوب وهذا معنى قول الشيخ لاستقاط الخيرة عن المامور به

وقوله بالنص اشارة الى هذا وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا الاية وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد بمخالفة
امر النبي عليه السلام مطلقا وهو دليل الوجوب وهذا معنى قول الشيخ واستحقاق الوعيد لتاركه وافاد لانه الاجماع
فان من اراد طلب فعل على الدا الوجوه لم يكن في وسعه طلبه الا بلفظ الامر فاستعمال هذه في طلب الفعل
هذه الصيغة دليل على انه للوجوب واما المعقول فان تصاريف الافعال موضوعة لمعان مخصوصة
لازمة كالماضي للمضي والمضارع للحال فكذلك الامر لطلب الفعل فيكون طلب المامور به لازما له على اصل الوضع
الا يرى ان الامر فعل متعد لازمه ائتمر ولا وجود للمتعدي بدون لازمه كالكسر مع الانكسار
فقضيه الامر لعدم الاستئال بالامتثال الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه لسقط الاختيار من المامور اصلا
فنقل حكم الوجود الى الوجوب ولذلك صار الامر للايجاب كذا ذكر فخر الاسلام وهو معنى قول الشيخ
والمعقول فان قيل لا نسلم ان الائتمار لازم له لغة لانه متعد ولانه صح ان يقال امرته فلم يأتمر ولا نسلم انه لازم
له حقيقة لان الامر يتحقق بدون الامتثال كالامر بالايمان من الله للكافر بدون الايمان قلنا لا ننكر ان
الائتمار متعد في نفسه ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى المفعولين كما
يقال علمته فتعلم واطعمته الطعام فطعمه والامر متعد الى مفعولين احدهما بنفسه والاخر بالبا
يقال امرته بكذا فيصلح ان يكون الائتمار لازما له كذا قيل وفيه بحث لانه لو كان لازما بهذا المعنى لا يلزم
ان يكون وجود المامور به لازما بحيث لا يمكن بدونه والكلام في هذا ولان من تقرير فخر الاسلام رحمه
الله لزم ان يكون طلب المامور به لازما للامر لا وجوده والكلام في لزوم الوجود يعرف بالتامل وقيل في
تقريره دليل المعقول وجه اخر وهو ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب فلم يفعل حسن من
اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاق العتاب ولو ان الامر للوجوب لما حسن ذلك ونقول انه وضع لطلب
المامور به فيثبت الطلب الكامل لان الاصل في شيء الكمال الا لمانع ولا مانع هنا لانه لا قصور في
الصيغة ولا في ولاية المتكلم **قوله** سواء كان بعد الحظر او قبله اي موجبه الوجوب
في الحالين وهذا لنفي قول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة
وقالوا بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
واذا قضيت الصلاة فانتشروا وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها

وقوله

وقوله كنت نهيتكم عن الدبا والحنتم الا فانتبذوا فيها ولكنا نقول ان المقتضي للوجوب وهو الصيغة قائم في
الحالين والحظر السابق لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه
الى الايجاب والاستعمال مشترك فانه جاء ايضا بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين وقوله واذا دعيتم فادخلوا والامر للحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد زوالهما وكذا
الامر بالحدود واجبة بعد مباشرة اسبابها مع ان ايذاء المسلم حرام وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من
النظائر بقرائن غير الحظر السابق لانها مشروعة لنا لا علينا فلو قلنا بالوجوب عاد على موضعه بالنقض
قوله واذا اريد به الندب او الاباحة الى اخره جمع الشيخ بين الندب والاباحة متابعا لفخر الاسلام
وبين الخلاف فيهما على نمط واحد وليس كذلك لانه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع والخلاف
فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز وذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء والمحققون
من اصحاب الشافعي وشمس الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز فيه لان لازم الايجاب استحقاق العقوبة
بتركه ولازم الندب عدم استحقاقها فيكونان غيرين فيكون مجازا فيه وهذا معنى قول الشيخ جار
اصله وذهب بعض اصحاب الشافعي وفخر الاسلام وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه لان المندوب
بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب يثاب على فعله فيكون الندب بعض ما
يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كالواريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع
اليد او الرجل واليه اشار الشيخ بقوله لانه بعضه والاول اقرب الى التحقيق يعرف بالتامل **قوله**
ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اختلف القائلون بالوجوب في الامر في افادته التكرار والعموم ومعنى
التكرار ان يفعل فعلا ثم يعود اليه فقال المزني والاسفرايني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي
من ائمة الحديث وغيرهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل على غيره وقال الشافعي
وبعض اصحابه انه لا يوجبه ولكن يحتمله والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة
والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي لا يوجبه ولا يحتمله ولكن الامر المعلق بالشرط
كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او المقيد بالوصف كقوله الزانية والزاني فاجلدوا يتكرر بتكرره
والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجبه ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بالشرط او الوصف احتج الفريق
الاول بان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مثلا مختصر من قولك اطلب منك

الفعل

الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الافادة ثم المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس
شامل لافراده فوجب القول بعمومه عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم واحتج الفريق الثاني
بما ذكرنا غير ان الثابت به مصدر منكر اذ لا دلالة للامر على الالف واللام والنكرة في الاثبات
تخص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها واحتج الفريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة مقيدة
ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون صوموا لشهر كم
فانها تتكرر بتكرر الشروط والاوصاف وجه القول الصحيح سلمنا ان لفظ الامر دل على الفعل وهو
المصدر لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه صيغة الامر فرد سواء قدر معرفا او منكرا فلا يحتمل العدد
اذ الفرد والعدد متنافيان **قوله** لكنه يقع على اقل جنسه جواب عن سؤال مقدر وهو ان
يقال لما كان فردا لا يحتمل العدد ينبغي ان لا يصح نية الثلاث في قوله طلقي نفسك لانه عدد بلا
شبهة كما لا يصح نية الثنتين عندكم فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى
للتيقن بفرديته ويحتمل كل جنسه ايضا باعتبار معنى الفردية لا باعتبار معنى العدد لان الطلاق
مع جميع افراده واحد من اجناس التصرفات الشرعية فيكون فردا حكما فيقع عليه بالنية واما
الثنتان لا فردية فيهما بوجه فلا يكون محتمل اللفظ فلا تعمل النية فيهما الا ان يكون المراة امة فحينئذ تعمل
النية فيهما لان الثنتين جنس طلاقها **قوله** وما تكرر من العبادات الى اخره جواب عما قال بعض
مشايخنا ان امر الشرع المعلق او المقيد يتكرر فقال بالتكرار وامر الشرع ليس من موجب اللفظ بل باعتبار
تكرر الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة ومن تكررهما يلزم تكرر الحكم الامر الامر
قوله وكذا اسم الفاعل الى اخره السارق لا يدل على اطرافه الاربعة عندنا بل يحبس حتى يتوب
وقال الشافعي يدل على الجميع لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع واضافها الى السارق والسارقة
بقوله فاقطعوا ايديهما فاوجب الاستغراق كقولك عبيدكما فيدخل اليمين واليسار ولا يحمل على
اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وصيغة الجمع وذلك يجري مجرى النسخ لانهما يثبتان لا ايمانا
الا ان في المرة الثانية ثبتت المحلية للرجل بالسنة والاجماع ولا يوجب ذلك اسقاط المحلية الثابتة
بمطلق الكتاب ولنا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما وهي مشهورة فيتقيد النص
بها فلا يجزي ان في المرة الثانية لا يقطع اليسرى واذا ثبت التقييد في النص جعلت صيغة بلغ مقابله

الجمع

الجمع جعلت مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما فثبت ان اليسار لم يدخل في النص الاصل
وان اسند الى الحكم بالاية غير صحيح لان الشيخ خرج هذه المسالة على الذي بينه فقال وكذا اسم الفاعل
يدل على المصدر والمصدر فرد لا يحتمل العدد لا يجوز ان يراد بالاية الا الادنى لانه لما لم يحتمل العدد
لابد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التي توجد من السارق
لا تعلم الا باخر العمر فيؤدي الى عدم القطع فتعين ان المراد سرقة واحدة وبالسرقة الواحدة لا تقطع
الا يد واحدة ثم ظاهر الاية يقتضي قطع اليدين بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع فثبت ان
الواجب بالاية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة ثم هذه اليد الواحدة
اما اليمنى او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع او السنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود انها اليمنى فلم تبق
اليسرى مرادة بالاية فهذا معنى قول الشيخ وبالسرقة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة فان قلت
تكرار الجلد بتكرار الزنا من شخص مع ان المصدر وهو الزنا في قوله تعالى الزانية والزاني الاية لا يدل
على التكرار فليتكرر السرقة لذلك قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر في مثل هذا الكلام علة للحكم
ففي الزنا يتكرر الحكم بتكرر سببه لبقاء محله وهو البدن واما في السرقة لم يبق المحل لان محل القطع
اليمين بقطعها لم يبق اصلا فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها **قوله** وحكم الامر نوعان اي الثابت
بالامر وهو الواجب نوعان نفس الواجب اي عينه والباقي قوله بالامر للسببية ويتعلق
بالواجب اي الواجب بسبب الامر وزاد صاحب المنتخب قيدا اخر وهو الى مستحقه اي تسليم نفس
الواجب الى من يستحقه وفي الحقيقة لابد من هذا القيد لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء
ولا يقال كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا
نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها احدنا بتحصيله فراغ الذمة حكم ذلك الواجب
دانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق **قوله** وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر
ولابد في تفسير القضاء من قيد اخر وهو كون المثل حقه اي تسليم مثل الواجب الذي هو حقه لانه لو قضى ما
ما عليه من الدراهم بدراهم غيره لا يكون قضاء **قوله** ويستعمل احدهما مكان الاخر اي يستعمل
الاداء مكان القضاء والقضاء مكان الاداء كما في قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة اي اديت لان الجمعة لا
تقضى وكما يقال نويت ان اؤدي ظهر الامس والمراد منه القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال

وكالمؤدي الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان صوم شهر رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى
يجوز من الاداء قوله والقضاء الى اخره اختلف مشايخنا في القضاء قيل انه يجب بنص جديد او بالسبب الذي
وجب به الاداء وهو الاسر اذ وجوب الاداء مضاف الى الامر وان ثبت بهما السبب كما انتهاه الشيخ
فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره وذكر في الميزان اختلفوا في ان القضاء
يجب بالامر السابق او بامر مبتدا فقد صرح بالامر فقال بعضهم وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة
انه يجب بسبب جديد وقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث
انه يجب بالسبب الاول والخلاف في القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول يجب بالنص الجديد
بالاتفاق احتج الفريق الاول بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للراي في معرفتها وانما
تعرف بالنص والنص اذا كان مقيدا بوقت كان المامور به عبادة فيه فلا يكون عبادة في وقت اخر فهذا
الامر لعدم دخوله واحتج الفريق الثاني بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب قضاء الصوم والصلاة
قال تعالى فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
وما ورد من النص فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به واما كونه معقول المعنى فلان الاداء
صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط عمن عليه الا بالاداء او
باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبله اما الاداء والاسقاط فظاهر واما العجز
فلم يوجد الا في حق ادراك فضيلة الوقت دون اصل العبادة لبقاء القدرة على اصلها فيقدر السقوط
بقدره فيسقط عنه ما تعذر من شرف الوقت الى الاثم ان تعمد ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود
مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد فان قيل لا
نسلم ان القدرة على اصلها تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد به فيكون الواجب فعلا موصوفا
بصفة فلا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم
ان نفس الوقت ههنا غير مقصوده لان معنى العبادة كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس تعظيما لله
تعالى وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف المكان ولما ثبت ان النص معقول المعنى
تعدى الحكم الى الفروع وهي المنذورات المتعينة كمن نذر ان يصوم يوم الخميس مثلا او يصلي فيه اربع
ركعات ولم يصل ولم يصم يجب قضاؤهما ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلاة بالنص اذ لولاه

لما عرف كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص ان الواجب ما سقط
بخروج الوقت وان هذا النص طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب ولهذا سمي قضاء ولو وجب ابتداء لما صح تسميته
قضاء حقيقة وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الخلاف تظهر في المنذورات المتعينة فعند الفريق الثاني
يجب وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود النص ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله القضاء واجب فيها
بالاجماع بين الفريقين سواء كان عدم ايفائها بالفوات والتفويت فعلى هذا لا تظهر ثمرة الاختلاف في
الاحكام وانما تظهر في التخريج قوله فيما اذا نذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء بالسبب
الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف اذ لا اثر للنذر
الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر له في ايجاب الصوم بوجه ولا يمكن
ايجاب القضاء الا بصوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم فوجب ان يبطل كما ذهب اليه ابو يوسف والحسن بن زياد
وحيث لم يبطل ووجب القضاء بصوم مقصود بالاتفاق في ظاهر الرواية دل انه وجب بسبب اخر غير
الاول فقال انما وجب القضاء بصوم مقصود لان السبب الاول وهو النذر موجب للصوم لانه شرط
الاعتكاف فما يكون موجبا للاعتكاف يكون موجبا لشرطه تبعا له الا انه امتنع ايجاب الصوم
ههنا لشرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر والشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا فلما انفصل
الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف فيه بقي مطلق الاعتكاف واجبا عليه وصار ذلك كمن نذر
مطلقا عن الوقت فظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال المانع وهو شرف الوقت فكان الصوم المقصود واجبا
بذلك السبب لا بسبب اخر وهذا معنى قول الشيخ لعود شرطه الى اخره ولا يقال لو كان النذر السابق كالنذر
المطلق بزوال شرف الوقت ينبغي ان لا يتادى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا ابتداء
لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا يجوز ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصاله بصوم الشهر
فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين ثم لما وجب بصوم
مقصود لا يتادى بواجب اخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في رمضان القابل او في صوم واجب اخر
لا يجوز قوله والاداء انواع الى اخره قوله كالصلاة بجماعة نظير الاداء الكامل يعني من اولها الى اخرها
اذ هي صلاة توفر عليها حقها من الواجبات والسنن والاداب فيكون كاملا وهذا في الصلاة التي سنت الجماعة فيها
فاما فيما لم تشرع فيه فالجماعة فيه صفة قصور قوله والصلوة منفردا نظير الاداء القاصر

لان الجماعة التي هي سنة مؤكدة في قوة الواجب معدومة فيها الا ترى ان الجهر ساقط عنه والجهر صفة قال
في التي يجهر فيها بدليل وجوب سجدة السهو بتركه ساهيا فكان السقوط دليل القصور وقوله وفعل
اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلاة مع الامام فاته الباقي بالنوم ثم انتبه بعد فراغه او احدث فانصرف للوضوء
فقضاء الباقي نظير اداء يشبه القضاء وانما قلنا انه اداء باعتبار الوقت ولكنه يشبه القضاء لانه التزم الاداء
مع الامام حين تحرم معه وقد فاته ذلك حقيقة فكان اداؤه بعد فراغ الامام مثل ما تحرم مع الامام حكما
فكان قضاء حكما ولهذا لا يلزمه القراءة وسجدة السهو لو سها ولا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة
يعني لو نوى المسافر الاقامة في خلال صلاته ودخل مصره يصير فرضه اربعا اما لو نوى الاقامة او دخل
مصره بعد ما صارت صلاته قضاء لا يصير فرضه اربعا وهذا اللاحق لو كان مسافرا مع امامه لا يصير
فرضه اربعا بنية الاقامة او بدخوله في المصر في حالة اذا ما فاته كما لو صار قضاء محضا فعلم ان فعله قضاء
حكما واداء حقيقة وهذا معنى قول الشيخ لا يتغير فرضه بنية الاقامة وانما جعلنا فعل اللاحق اداء يشبه
القضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار وصفه قاض والوصف تبع قوله
ومنها رد عين المغصوب اي ومن انواع الاداء هذا بيان انواع الاداء في حقوق العباد فرد عين المغصوب اداء
كامل ورده مشغولا بالجناية او الدين اداء قاصر يعني ان من غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او استهلك مال
الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية او الدين كان الاداء قاصرا ومعنى القصور انه
اداه لا على الوصف الذي اخذه ولهذا لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب من
الضمان ولو دفع الى وليه او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بقيمته بالاتفاق فكان الرد لم يوجد وقوله بيان دفعه
وامهار عبد غيره نظير الاداء الذي يشبه القضاء يعني اذا تزوج امراة على عبد لغيره بعينه ثم اشترى
ذلك العبد وسلمه اليها كان اداء لانه تسليم المستحق بسببه وهو التسمية ولهذا لا يكون لها ان
تمتنع عن القبول الا انه يشبه بالقضاء فان بشراء الزوج قبل التسليم اليها مملوك له حتى ينفذ اعتاقه دون
اعتاقها هذا التسليم من الزوج اذا مال من عنده فمن هذا الوجه يشبه القضاء لان تبدل الملك يوجب تبدل
العين حكما في حديث بريرة فقالت هذا لحم تصدق علي يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية
فبهذا نعرف ان اختلاف الاسباب يوجب اختلاف الاعيان وهذا معنى قول الشيخ وتسليمه بعد الشرا الى اخره
قوله والقضاء انواع الى اخره المراد بمثل غير معقول ان لا يدرك بالعقل الا ان العقل يفيده وقوله
كالصوم

الصوم نظير القضاء بمثل معقول وقوله والفدية له نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية خلف عن الصوم عند
العجز المستدام عن الصوم كالشيخ الفاني ومن بحاله بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال
ابن عباس يطوقونه ولا يطيقونه بخلاف القياس والفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه قوله
وقضاء تكبيرات العيد الى اخره رجل ادرك الامام في الركوع من صلاة العيد فانما ان كان يعلم انه يدرك الامام
في الركوع وان خاف رفع الامام راسه لو اشتغل بها فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب
ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه وعن ابي يوسف انه لا ياتي بها في الركوع لانها فاتت عن
موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثلها قربة في الركوع فلا يصح اداؤها في الركوع لا بطريق القضاء ولا
بطريق الاداء في ظاهر الرواية ياتي بها في الركوع لان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلان
النصف الاسفل فيه وهو الفارق بين القيام والقعود وما مكن فيه من القضاء ان لا يخاعر مانع لمسنا بهذه
لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة
فقلنا ياتي بها لبقاء المحل من وجه احتياطا لا بطريق القضاء بل بشبهة الاداء والاحتياط في العبادات
ان يجب بالشبهة ولا يسقط بها الا ترى ان تكبير الركوع يحتسب من تكبيرات العيد مع انه يؤدي في حالة الانحطاط
قوله ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط هذا رد لاشكال يرد وهو ان الفدية في الصوم ثبت بغير معقول
بالنص فلا يجوز ان يقاس عليه غيره فكيف اوجبتم الفدية في الصلاة بلا نص قياسا على الصوم فاشار الى الجواب
بقوله ووجوب الفدية في الصلاة بطريق الاحتياط لا بالقياس لاحتمال ان يكون الفدية معلولا قال الشيخ
فخر الاسلام ذكر في شرح الصوم لما اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبتت المماثلة شرعا بين الصوم
والفدية والمماثلة بين الصوم والصلاة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثلا للصلاة لان مثل الشيء يجوز ان
يكون مثلا لمثله ويحتمل ان لا يكون معلولا بل امرا تعبديا فامرنا بالفدية في الصلاة بطريق الاحتياط
لا بطريق الحتم لان الصلاة اهم من الصوم لانها عبادة بذاتها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما
نعرف بعد فليكن هذا الحكم مشروعا فيها قصدا او دلالة والا فليس به باس لانه حينئذ يكون برا مبتدأ يصلح
ماحيا للسيئات ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات انه يجزيه ان شاء الله كما قال كذلك فيما اذا تطوع الوارث بهذا
الصوم بلا ايصاء فتبين انه بطريق الاحتياط لا بالقياس اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء
كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس والفدية في الصلاة ان يطعم عنه لكل صلاة نصف صاع من بر او صاع

الصوم

من غيره وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع كما في الصوم ثم رجع وقال الكل صلاة وهو الصحيح
كذا في المبسوط ولا يقال لو كانت الصلاة اهم من الصوم ومثله سعى ان يثبت الحكم فيها بالدلالة وان كان غير
معقول المعنى اذ الحكم يثبت بالدلالة في مثل ذلك لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما
سواء كان باثره معقولا اولا وههنا المعنى المؤثر غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة قوله كالتصدق
بالقيمة الى اخره هذا ايضا رد لاشكال تقديري وهو ان التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا ولا
نصا بعد فواتها عن وقتها فينبغي ان يسقط بالفوات كصلاة العيد ورمي الجمار وقد اقيم التصدق بالقيمة
او العين فيما اذا فاتت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية بعد ايام
النحر مقام التضحية بدون نص ورد لك غير جابر فاشار الى الجواب بقوله كالتصدق يعني وجوب التصدق
بالعين او القيمة بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق اصلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما
في سائر عبادات المالية الا ان الشرع نقل القربة من التصدق الى الاراقة تطييبا لطعام الضيافة اذ الناس
اضياف الله تعالى في هذه الايام ولهذا حرم الصوم في هذه الايام لما فيه من الاعراض عن الضيافة وكره
الاكل قبل الصلاة ليكون اول ما تناولوا من طعام الضيافة والمال بالتصدق يصير من الاوساخ ولهذا حرمت
الصدقة لبني هاشم والله تعالى لا يضيف عباده بما هو خبيث فنقل القربة من العين الى الاراقة ليبقى
اللحم طيبا الا ان ذلك الاحتمال ساقط في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها في هذه الايام
فاذا فات الوقت ثم زال اعتبار ذلك الاحتمال فقلنا بوجوب التصدق على ان التصدق على اعتبار انه اصل
لا على اعتبار انه خلف ولهذا اذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية فلو كان التصدق خلفا عن الاراقة
وجب ان يبطل حكم الخلف متى قدر على الاصل كالشيخ الفاني اذا قدر على الصوم يبطل حكم الخلف وهو الفدية
قوله ومنها ضمان المغصوب اي ومن انواع القضاء وتقدير بيان انواع القضاء في حقوق العباد قوله
وهو السابق يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر وهو القيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله بان لا
يوجد في الاسواق وفيما لا مثل له لان حق المستحق في الصورة والمعنى فكان المثل صورة ومعنى هو السابق
تحقيقا للجبر الا اذا عجز عن الصورة فحينئذ يجبر المالك على قبول القاصر وهو القيمة للضرورة قوله
وضمان النفس والاطراف اي ضمانهما في حالة الخطا بالمال قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل
بين المال والادمي واطرافه لان الادمي مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل فانى يتماثلان ولان

الادمي

الادمي لا يكون مالا اداء الرجل ما لا قيمة له اذ المثل معنى عبارة عن قيمة الشيء اي عن قدر ماليته وانما وجب
ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع المال عند احتمال القود لانه مثل صورة
ومعنى فلا يزاحمه ما لا يماثله بوجه قوله واداء القيمة الى اخره هذا نظير قضاء يشبه الاداء حتى لو تزوج امراة
على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي ووجب الوسط فان اتاها بالعين اجبرت على القبول
لانه ادى عين الواجب وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لا محالة
لكنه في حكم الاداء لان العبد لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكن تسليمه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم
فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى فايهما اتى به جبر على القبول بخلاف العبد المعين لانه
معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة على العبد فان قيل فعلى ما ذكرتم
يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل كما قال الشافعي كما لو
قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم تصح التسمية قلنا انما تفسد التسمية في المسالة المذكورة
لانه لما قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها تختلف
باختلاف المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فيفسد للجهالة اما في مسالتنا فصحت التسمية والقيمة
لم تجب بالعقد لانه ما سماها فيه لكنا اعتبرناها على وجوب تسليم المسمى اذ لا يمكن تسليمه الا بمعرفتها
فكانت مبنية على تسمية شيء معلوم فصحت التسمية كما لو تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك تجب
القيمة مهرا وتتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار
قوله وعن هذا قال ابو حنيفة اي على اعتبار ان المثل الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة في القطع
ثم القتل عمدا للولي فعلهما اي يخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع والمسالة على
اوجه اما ان كان القتل بعد البرء او قبله واما ان كان القطع والقتل من شخصين او شخص واحد واما ان
كانا خطاين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطا فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق
وكذا ان كان القتل قبل البرء من شخص اخر او من شخص واحد قبل البرء لكن احدهما خطا والاخر عمدا وان
كانا خطاين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهما جنايتان
عند ابي حنيفة وعندهما جناية واحدة لان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بعد القطع مراعاة
المساواة في المقصود بالفعل وهو الاهلاك وفيه مع القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وصورة

الفعل جميعا فيتخير الولي بينهما بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل الا ان
عنا شرعا رحمة علينا وقالا بل يقتل بعد القطع لان القطع موقوف في حكم السراية فمتى سرى سقط حكمه
وصار قتلا والفعل الثاني تحقيق لموجب القطع فكانا جناية واحدة بخلاف ما لو تخلل البرء بينهما لان الاول قد
انتهى واستقر حكمه بالبرء فيكون الثانية ابتداء جناية كما لو كانا خطأين وتخلل البرء بينهما وكما لو كانا
شخصين قلنا هذا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد الا ترى ان القتل لا يصلح
محققا لموجبه بل يصلح ماحيا لاثر القطع **قوله** ولا يضمن المثلي الى آخره اي على اعتبار ان المثل الكامل هو
السابق في ضمان العدوان على القاصر فالوجه انه لا يضمن المثلي الا يوم الخصومة لان المثل الكامل هو
الواجب في الذمة وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان الواجب في الذمة مما لا مثل
له فانه غير مطالب باداء المثل الكامل بل هو مطالب باداء القاصر وهو القيمة باصل السبب فتعتبر قيمته
عند ذلك وعند ابي يوسف لما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له في اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب
الذي يجب به الاصل فتعتبر قيمته عند ذلك السبب وهو الغصب وقال محمد المصير الى القيمة للعجز عن اداء
المثل الكامل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فتعتبر قيمته يوم الانقطاع كذا في المبسوط **قوله**
وقلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف اي باعتبار المثل الكامل او القاصر شرط في القضاء قلنا المنافع لا تضمن
بالاتلاف وعند الشافعي تضمن لانها اموال متقومة كالاعيان وذلك لان المال غير الآدمي خلق لمصالحه والمنافع
بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة في التحقيق تقوم بمنافع الاشياء والذوات تصير متقومة باعتبارها الا ترى
ان الاسواق تقوم بالمنافع والاعيان جميعا كالحجر والحانات ولهذا جعلها الشرع اموالا متقومة حتى صحت
وورد العقد عليها وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة ولنا ان المنافع لا تضمن بمثلها من
المنافع بالاجماع فان الحجر على تقطيع واحد باجرة واحدة لا تضمن منفعة احدهما بالاخرى مع وجود المماثلة
صورة ومعنى فلان لا تضمن بالاعيان مع ان لا مماثلة بين العين والمنفعة لا صورة ولا معنى اولى اما الصورة
فظاهر واما المعنى فلان المنفعة ليست بمال لان المالية للشيء بالتمول وهو عبارة عن صيانة الشيء وادخاره
لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنفعة لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى
فلا يرد عليها التمول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان اذ المعدوم لا يوصف بانه متقوم ولو وجد
فبعد الوجود لا يسبق التقوم الاحراز كالصيد والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين ولا

يقال

يقال المنافع توجد محرزة ضرورة احراز ما قامت هي به لانا نقول هذا احراز ضمني لا قصدي وذلك لا يوجب
الضمان كالحشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف مع انه محرز باحراز الارض ولا يقال العقد
يرد عليها وهو آية المالية والتقوم لان غير المالية لا يرد عليه العقد كالميتة والدم ولانا نقول ورود العقد
عليها ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره او ثبت تقومها في العقد لقيام العين مقامها للحاجة
والضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في العدوان فتبقى
الحقيقة معتبرة ولا يقال قد مست الحاجة هاهنا ايضا سدا لباب العدوان اذ في القول بعدم وجوب
الضمان انفتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس وابطال حق المالك بالكلية لانا نقول ليس الامر
كما قلت فان الحاجة فيما يكثر وجوده لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي عنه وسبيله ان لا يوجد
لنفسه وقد اوجبنا للزجر التعزير والحبس فانه ذكر في المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لا
يضمن شيئا واما قوله فيه ابطال حق المالك فليس كذلك لان حقه لا يبطل بل يتأخر الى دار الآخرة بخلاف ما لو
اوجبنا الضمان فانه يفوت حق الغاصب اصلا لان العين زائد على المنفعة كما قلنا وحق الغاصب فيما زاد محترم
فيفوت حقه اصلا لانه لا يوصل اليه في دار الآخرة لانه يستحق عليه بقضاء القاضي وما يستحق بالقضاء لا يوصل
اليه في دار الآخرة فكان التأخير اهون من الابطال وانما قيد بالاتلاف مع ثبوت الخلاف في الغصب ايضا لان
الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على الاصل المذكور بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على
الغاصب عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة
فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها **قوله**
والقصاص لا يضمن بقتل القاتل اي لو قتل انسان من عليه القصاص لا يضمن شيئا لمن له القصاص لا القود ولا
الدية عندنا وعند الشافعي يضمن الدية له لان القصاص ملك متقوم للولي الا يرى ان القاتل اذا صالح
في مرضه على الدية تعتبر له من جميع المال وقد اتلف عليه ذلك بقتله فيضمن وذكر في التهذيب ان القاتل
لا يضمن الدية كما هو مذهبنا ولنا ان المتلف ليس بمال فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى
لان ملك القصاص ليس بمال ولا متقوم وشرعيته لمعنى الاحياء الا ان القاتل انما يلتزم الدية في الصلح بمقابلة
ما هو من اصول حوائجه وهو ابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا تعتبر من جميع المال
قوله وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول اي شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا

ان يضمنوا للزوج شيا عندنا وعند الشافعي يضمنون له مهر المثل لان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزوال بعين الثابت كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز انتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم ولا يضمن بالمال الا بالاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لان النكاح شرع لمعنى السكن والازدواج وابقا النسل والمال خلق بذلة لاقامة المصالح فانى يتماثلان ولان ملك النكاح في حكم جزء من الادمي بمعنى تفرع الادمي منه فكان معتبرا به وانما يتقوم البضع عند الثبوت لاظهار خطر ذلك المحل لانه يتملك محلا فان ما يتملك محلا لا يعظم خطره عنده واما الملك الوارد فليس بذي خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا عوض فعند زوال الاستيلا والملك الوارد عليه لا يحتاج الى التقوم واما قيد بالطلاق بعد الدخول لان قبل الدخول اذا رجعوا يضمنون نصف المهر بالاتفاق لتقصيرهم الزوج عن ذلك المال فاشبه الغصب **قوله** ولا بد للمامور به من كذا اعلم ان حسن الشي عند من جعله عقليا عبارة عن كون عاقبته حميدة والقبح بخلافه وعند من جعله شرعيا هو موافقة الغرض والقبح بخلافه كذلك وقيل الحسن كون الشي مطلوب الوجود والقبح كونه مطلوب العدم وهذا معنى اللغة وهو ما يميل اليه النفس فان كان طبعا فحسنه طبعي وان كان عقلا فحسنه عقلي وان كان شرعا فشرعي ثم ان حسن المامور به من قضايا الشرع لا من موجبات اللغة لان صيغة الامر يتحقق في الكفر والسفه والعبث الا يرى ان السلطان الجائر يامر انسانا بالظلم والعصيان الا ان امر الشارع يقتضي كون المامور به حسنا اذ الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح بالذات والوجوه قال تعالى ان الله لا يامر بالفحشا وذلك لان حسن المامور به ضرورة حكمة الامر والعقل آلة لمعرفته لا ان العقل موجب للحسن والا لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي لا يرد عليه النسخ كحسن العدل والاحسان وشكر المنعم وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه اي بواسطة نفس المامور به او لغيره اي بواسطة غير المامور به فان كان لعينه فهو اما ان لا يقبل السقوط او يقبله او يكون ملحقا بهذا القسم اي بما حسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لغيره **قوله** كالتصديق نظير ما حسن لعينه ولا يقبل السقوط والصلاة نظير ما يقبل السقوط والزكوة نظير الملحق به اما حسن التصديق فلانه لا يحتمل السقوط بحال سواء كان مكرها او غير مكره واما الصلاة فانها حسنت لعينها لانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم اذ قيام العبد بين يدي الرب واضعا

جبهته على السماك صار فا طرقه الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة تعظيم ثم الحاقه بالسجود نهاية في التعظيم بوضع اشرف اعضائه على التراب وكذا سائر اذكارها وتلاوة القران يدل على نهاية التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس فيثبت انها مع جميع افعالها واذكارها تعظيم الله وهو حسن في نفسه ولانه يقبل السقوط اذا كان في غير حينه كالصلاة في الاوقات المكروهة او قبل الوقت او حالة كالصلاة في حال عدم الطهارة فحينئذ تصير قبيحة بهذه العوارض وانما صارت الزكوة ملحقة بها لانها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لا بنفسها اذ هي في نفسها تنقيص المال واضاعته وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا الصوم صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر ان الله تعالى اوحى الى داود فقال يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا سمي الجهاد معها الجهاد الاكبر كما في قوله عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر اذ هو في نفسه تجويع النفس ومنع نعم الله عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وكذا الحج صار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة تساويا في ذاتهما سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسايط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد فصارت هذه العبادات كالصلاة حتى شرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلاة خلافا للشافعي في فصل الزكوة ولا يقال الصلاة صارت حسنة بواسطة الكعبة ايضا لانا نريد بالواسطة ما يتوقف ثبوت الحسن عليه وهذه الوسايط المذكورة كذلك بخلاف الكعبة فان الصلاة حسنة في ذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وعند اشتباه القبلة وعند التنفل على الدابة **قوله** او لغيره اي حسن المامور به لمعنى في غيره وذلك الغير لا يخلو اما ان يتادى بنفس المامور به اولا والثاني كالوضو والسعي الى الجمعة فان الوضو ليس بحسن في نفسه لانه تبرد وتطهر وانما صار حسنا للتوصل به الى ادا الصلاة وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وانما صار حسنا للتوصل به الى ادا الجمعة ولهذا يسقطان بسقوط الصلاة والجمعة ثم انهما لا يتاديان بنفس الوضو والسعي بل بفعل مقصود بعدهما واما الاول كالصلاة على الميت والجهاد فانهما ليسا بحسنين في ذاتهما اذ الصلاة بدون الميت عبث والجهاد تخريب بنيان الرب وتخريب بلاده وليس فيهما حسن وانما صارا حسنين بواسطة اسلام الميت وكفر الكافر وقضا حق المسلم واعلاء دين الله حتى لو قام به البعض

سقط عن الباقين لحصول المقصود ولهذا لو لم يكن الميت مسلما فانت الصلاة منهيا عنها قال تعالى ولا تصل على احد منهم
الاية او اسلم الكفار لم يبق الجهاد فرضا لكنه خلاف الخبر لقوله عليه السلم الجهاد ماض الى ان يقوم الساعة
وانما اعتبرت الوسايط ههنا وهي اسلام الميت وكفر الكافر حتى صار حسنا لمعنى في غيره دون الصوم ونظيريه
لانها وان كانت بتقدير الله فهي ثبتت باختيار العبد بخلاف الصوم ونظيريه فان الوسايط فيهما بخلق الله
تعالى بلا اختيار للعباد لكون النفس عدو الله ولكون الفقير محتاجا وشرف المكان بخلق الله ولا
يقال لو كانت النفس غير جانية فكيف لزم قهرها لانا نقول لو كانت عدو الرب بطبعها فالاجتناب
عنها وعن مناها لازم فلذا قهرها كما ان التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وان جبلت النار
لذلك فكذا ههنا صيانة النفس لازمة عن هواها وذا في المنع عن شهوتها وهواها قال تعالى ونهى
النفس عن الهوى الاية **قوله** او يكون حسنا لحسن في شرطه الى اخره اي يكون المامور به حسنا
بواسطة القدرة عليه شرطا لوجوبه بعدما صار حسنا لعينه او ملحقا به كالصلاة مثلا فانها
حسنة بعينها وقد ازدادت حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الادا وسمي هذا
القسم جامعا **قوله** والقدرة التي الى اخره نظير هذا القسم **قوله** وهي نوعان اي
القدرة التي يزداد بها حسن المامور به نوعان مطلق اي نفس القدرة بدون تعرض لكونها ميسرة
للواجب ام لا وسمي القدرة الممكنة ايضا **قوله** وهو شرط في ادا كل امر اي مطلق القدرة
شرط في وجوب ادا كل امر يعني يختص هذه القدرة بوجوب الادا دون القضا حتى ان الفايت من
الصيامات والصلوات والزكوات يجب قضاؤها في النفس الاخير وان عجز في تلك الساعة ولا
يقال تكليف ما ليس في الوسع لا يجوز شرعا وفي وجوب القضا في تلك الساعة هذا لان هذه القدرة
شرط في ابتدا الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضا
يجب بالسبب الذي يجب به الادا فكان وجوب القضا بقا ذلك الواجب بعينه لا وجوبا اخر وقد تحقق
بوجود القدرة في الابتدا فلا احتياج الى اشتراطها في حال البقا كذا قيل وفيه بحث فانه لا يلزم من كون
وجوب القضا بالسبب الذي يجب به الادا ان يكون الواجب واحدا وكيف فان في الادا يجب عين المامور به
وفي القضا مثله وقيل لا فرق في اشتراط القدرة بين الادا والقضا لان الادا اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط
فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها على ما سنبينه فكذا القضا بنا على توهم

اذا كان الفعل مقصودا يشترط فيه القدرة والا يشترط فيه التوهم ايضا وفي النفس الاخير اما بنوع تعب وحرج الفضل الامتداد

الامتداد ليظهر اثره في المواخذة والايصا كما في الجز الاخير من الوقت بنا على التوهم ليظهر اثره في القضا
فان قيل لم يلزم عليه ما اداه فاته صلوات في الصحة فقضاها في المرض قاعدا او مومئا او مضطجعا حيث يجوز
ولو لم يشترط القدرة في القضا لما جاز لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها قلنا انه قضاها
كما وجبت لان الشرط القدرة التي تمكنه من الادا اما قايما او قاعدا لا قدرة ملحقة وظهر ان الاستطاعة على
القيام ما كان شرطا في الابتدا بل شرط ذلك لكونه قادرا على القيام لان القيام مشروط متعينا الا يرى انه لو
كان مريضا يلزمه الصلاة على ما يستطيع كذا ذكر وهذا ليس بمنقح **قوله** والشرط توهمه لا حقيقته اي
الشرط توهم ما يتمكن به من الادا وهو القدرة الممكنة لا حقيقته التي يبتنى التكليف عليها لانها لا تسبق الفعل
لما عرف في مسلم الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل فدعت الضرورة الى نقل الشرط الى
ان سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية بها عند ارادة الفعل عادة فثبت ان الشرط
توهمها لا حقيقتها ولهذا قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او طهرت الحايض في جز قليل
من الوقت مقدار ما يسع فيه التحريمة يلزمه الصلاة عندنا استحسانا وقال زفر لا يلزمه قياسا لعدم
القدرة بنا على فوات الوقت الذي هو من ضرورة القدرة ولا اعتبار لاحتمال حدوث القدرة بامتداده
لان ذلك احتمال بعيد فلا معتبر به كاحتمال سفر الحج لفقير الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم
للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض والمقعد بزوال العلة ومع ذلك لم يصلح شرطا
للتكليف فكذا هذا ولكنا نقول سبب الوجوب وهو جز من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب
اذ هو ليس يفتقر الى شي اخر ثم وجوب الادا بتوهم القدرة بامتداد الوقت اذ امتداد الوقت ممكن كما كان
لسليمن صلوات الله عليه ثم ينتقل بالعجز الحالي الى خلفه وهو القضا كما في الحلف على مس السما فان اليمين
انعقدت لتوهم البر لان السما عين ممسوسة ثم يحنث باعتبار العجز الحالي وذلك كاف للحنث وتوهم القدرة انما
لا يصلح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره وهو خلفه
فهو كاف لصحته كالامر بالوضو اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم يصح بتوهم الما وان كان بعيدا
فلذلك في مسلما وذكر في طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان بادراك الجز الاخير يلزمه الصلاة لانه
يمكن من ادايها بان ياتي بالتحريمة ثم يتمها بعد خروج الوقت لو كان ذلك ادا لا قضا هذا هو المذهب
فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضا وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشا ظاهر

فاما في العجز فلا يجب عليه اداء الحج لانه لا يتصور ان يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع فيه واذا لم
يشرع فيه او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء تلك القدر فاذا قضى تلك القدر يجب عليه قضاء الباقي
صيانة لذلك القدر عن الفساد قوله . وكذا مثل الى اخره واذا بينا ان اصل القدرة لا بد للتكليف
فاعلم ان الله تعالى تفضل ومنّ علينا في بعض الواجبات فبنى التكليف فيها على قدرة كاملة زائدة على اصل
القدرة تيسيرا علينا وتسمى قدرة ميسرة لحصول اليسر في الاداء بسببها ولهذا اشترطت هذه القدرة في اكثر
الواجبات المالية لا البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنيات اذ المال محبوب النفس في حق العامة والمفارقة
عن المحبوب بالاختيار امر شاق واليه اشار ابو اليسر فكانت معينة صفة الواجب من مجرد الامكان الى
صفة السهولة واليسر فشرط بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا اذ عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم
ولكن لان صفة الواجب تتبدل من اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم
يشرع الا بتلك الصفة وليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط
هذه القدرة الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب
على هذه القدرة صار كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها ولهذا قلنا يسقط الزكوة بهلاك
المال والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع افة لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة
وقال الشافعي اذا تمكن من الاداء ولم يؤد حتى هلك المال ضمن لان الواجب تقرر عليه بالتمكن فالهلاك
عجز عن الاداء وبالعجز لم يبرأ عن الاداء فبقي عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر ايضا واجبة بقدرة
ميسرة فيكون بقاؤها شرطا لبقاء الواجب لان الحق المستحق متى وجب بوصف لا يبقى الا بذلك
لان الباقي عين الواجب ابتداء فلو بقي الواجب بعد الهلاك لانقلب غرامة فلا يكون الباقي ما كان
واجبا ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد الاستهلاك وان كان الباقي غرامة لانه لما تعدى على محل
مشغول بحق الغير عد المستهلك قائما زجرا عليه فبقي الواجب ببقاء المال تقديرا والدليل
على انها واجبة بقدرة ميسرة اشتراط النماء وان كان يمكن اداؤها بدون النماء غير ان الشرع اقام
الحول لان الحول مقام النماء الحقيقي اذ هو سبب حصول النماء وفي اشتراط حقيقة النماء حرج ولذا ايجاب
القليل من الكثير وهو ربع العشر ولذا ايجاب العشر في الخارج مع امكان ايجابه في الارض بدونه
وايجاب القليل من الكثير مع امكان ايجاب الكل دليل على انه واجب بصفة اليسر وكذا ايجاب الخراج

بالتمكن من الزراعة وعدم تعلقه بكل النماء بل بعضه حتى لو زاد الخراج على نصف الخارج حط الى النصف
دليل على انه واجب بصفة اليسر فيشترط دوامها لبقاء الواجب وانما اعتبر النماء التقديري وهو التمكن
من الزراعة في الخراج لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري فلا يجعل تقصيره
عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره بخلاف العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن
ايجابه الا في النماء الحقيقي وبخلاف ما اذا اصطلم الزرع افة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان
بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج فان قيل فعلى هذا التعريف
يلزم ان يكون القدرة الميسرة في معنى العلة وبقاء الحكم يستغني عن العلة كما يستغني المشروط عن بقاء
الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا ذلك اذا امكن البقاء بدون العلة فاما اذا لم
يمكن بان يكون العلة بخصوصه فبقاء العلة شرط لبقاء الحكم وههنا كذلك لان اليسر لا يبقى بدونها
قوله بخلاف الاولى اي بخلاف القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب حتى لا يسقط
الحج بفوات ملك الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب وكذا صدقة الفطر لا يسقط بعد الوجوب
بهلاك المال لانهما وجبا بقدرة ممكنة وانما قال ذلك جوابا عما يقال الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة
ميسرة بدليل اشتراط القدرة على الزاد والراحلة والنصاب في صدقة الفطر وهما زائدان على اصل
القدرة فان ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة
الفطر اصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من بر او صاع من شعير ونحوهما فقال بخلاف الاولى حتى
لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال حيث يجب بقدرة ممكنة اما الحج فلان المشروط فيه نفس
الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للنائي من الكعبة الا
بالزاد والراحلة على ما عليه العادة فان اشتراطهما لبيان ادنى التمكن من هذا السفر من حيث العادة
لا للتيسير اذ اليسر لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وليست هذه الاشياء شرطا بالاجماع فثبت انه
واجب بالقدرة الممكنة وكذا صدقة الفطر لا تجب بصفة اليسر بل بقدرة ممكنة الا ترى انها
تجب بثياب البذلة اي ثياب الجمال التي تلبس في المواسم واشتراط الغنى بالنصاب فيها لا لليسر بل لتصير
الموصوف به اي بالغنى اهلا للاغناء يعني هذه الصدقة وجبت اغناء للفقير بقوله عليه السلام اغنوهم
عن المسألة فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنى في المكلف ليصير اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغني لا يتحقق

كالتمليك من غيره إلى آخره واعترض بأن المراد من الإغناء المذكور في الحديث ليس الإغناء الشرعي بل الإغناء عن المسألة
بإيتاء ما يحتاجون إليه يوم العيد فلا يكون الغنى الشرعي شرطاً لأهليته واجيب بأن ذلك الإغناء بصفة الحسن من غير
الغني لا يتحقق إلا بما شرعت لإغناء الفقير عن السؤال إلا لا حاجة وذلك لأنه لو اعتبر بهذا الغنى وهو ملك
نصف صاع مثلاً وأمر بالإغناء لعاد الأمر على موضوعه بالنقض لأنه حينئذ يصير محتاجاً إلى
السؤال وهذا لا يجوز لأن دفع حاجة نفسه قبل الاحتياج إلى المسألة أولى من دفع حاجة الغير ولهذا
شرط الشافعي أن يملك صاعاً فاضلاً عن قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته إلا أن عندنا ما دون
النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعاً
فيتحقق الإغناء بصفة الحسن ولا يقال حسن الإغناء لا يتوقف على الغنى الشرعي أيضاً فإن الله تعالى
مدح أقواماً على الإيثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة
لأنا نقول بناء الأحكام على الأمور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة وإظهار الجزع
عند إصابة المكروه فقلنا لم يحسن الإغناء من غير الغني لئلا يؤدي إلى الأمر المذموم بحسب العادة
فأما من آثر مراداً لغيره على مراده فهو نادر والحكم لا يبتنى على النادر **قوله** وهل يثبت صفة الجواز
إلى آخره قال بعض مشايخ المعتزلة لا يثبت صفة الجواز للمأمور به بمطلق الأمر حتى يقترن به دليل
واستدلوا بأن الظان عند ضيق الوقت أنه على طهارة فأدى لا يجوز الصلاة حتى يجب القضاء عليه مع أنه
مأمور بأداء الصلاة ومن أفسد حجه فهو مأمور بالأداء شرعاً ولا يجوز المؤدى أداءه والصحيح عند
الفقهاء أنه يثبت بمطلق الأمر صفة الجواز للمأمور به لما قررنا أن مطلقه يقتضي حسن المأمور به وذلك لا
يكون إلا بعد جوازه شرعاً وأما قوله إن الظان إذا أدى لا يجوز صلاته فهو ممنوع فإن عندنا من
كان عنده أنه على طهارة فصلى جازت صلاته نص عليه محمد في كتاب التحري فيما إذا توضأ بماء نجس فقال
صلاته جائزة ما لم يعلم فإذا علم أعاد ولا يقال كيف يلزمه الإعادة والأمر لا يقتضي التكرار لأنا نقول
المؤدى جائز حتى لو مات قبل أن يعلم لا شيء عليه فأما إذا علم فقد تبدل حاله والوجوب بعد تبدل الحال
لا يكون تكراراً لأن التكليف بحسب الوسع وعنده أنه على الطهارة فثبت الأمر على حسب ما يليق بحاله ومن
ضرورته الجواز على تلك الحالة فإذا تبدل حاله بالعلم ثبت أمر بالأداء وأما الحج فبمعزل عما قلنا لأن
الثابت بالأمر وجوب أداء الأفعال بصفة الصحة فأما بعد الإفساد فالثابت وجوب التحلل عن الإحرام

لطريقة

لطريقة وهذا أمر آخر سوى الأول **قوله** وانتفاء الكراهة حكي عن أبي بكر الرازي أنه كان يقول
صفة الجواز تثبت بمطلق الأمر شرعاً فقد يتناول الأمر ما هو مكروه شرعاً بدليل أنه إذا أعصر يومه بعد تغير
الشمس فإنه جائز مأمور به شرعاً وهو مكروه أيضاً وكذا قوله تعالى وليطوفوا يتناول طواف المحدث
عندنا حتى يكون طوافه جائزاً ويكون مكروهاً شرعاً والصحيح عندنا أنه يثبت به الجواز وانتفاء صفة
الكراهة لأن ثبوت الأمر يثبت الأذن بالمأمور به لأنه طلب إيجاد المأمور به ومن ضرورته انتفاء
الكراهة وأما الصلاة بعد تغير الشمس فالكراهة فيها ليست للصلاة ولكن للتشبه بمن يعبد
الشمس والمأمور به هو الصلاة وكذا في الطواف الكراهة ليست في الطواف بل بوصف في الطائف
وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شيء **قوله** وإذا عدم صفة الوجوب إلى آخره إذا انعدم
صفة الوجوب للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا وقال الشافعي يبقى صفة الجواز لأنه ليس من ضرورة
انتفاء الوجوب انتفاء الجواز واستدل بصوم يوم عاشوراء فإن انتساخ وجوب الأداء فيه لم ينسخ جواز
الأداء ولنا أن يقول الأمر بعد ما نسخ موجبه يبقى أمراً ولكن الجواز لا يضاف إليه لمنافاة بين الجواز
وموجبه إذ موجبه إذا هو متعين على وجه لا يتخير العبد بين الإقدام والترك شرعاً والجواز فيما
يكون فيه مخيراً وبينهما تناف فلا يجوز إضافة غير موجبه إليه كذا قاله مشايخنا العراقيون وقال
شمس الأئمة السرخسي الأمر لا يبقى أمراً بعد ما نسخ موجبه فلا معنى للاشتغال بهذا التكلف أي
بإضافة الجواز والوجوب إليه وأما جواز يوم عاشوراء لا نقول بأنه موجب الأمر بل هو موجب كون
الصوم مشروعاً وعبادة للعبد كما في سائر الأيام وقد كان ذلك ثابتاً قبل إيجاب الصوم فيه بالأمر فبقي
على ما كان وحقيقة الجواب ما قاله شمس الأئمة رحمه الله **قوله** والأمر نوعان مطلق عن الوقت
إلى آخره اختلف في الأمر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق أداء المأمور به بوقت محدود على وجه
يفوت الأداء بفواته كالأمر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان أنه على الفور
أم على التراخي فذهب أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى أنه على التراخي وذهب الكرخي وبعض
أصحاب الشافعي إلى أنه على الفور وكذا من قال بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور وذكر أبو
سهل الزجاجي أن عند أبي يوسف على الفور خلافاً لمحمد والشافعي وعن أبي حنيفة مثل قول أبي يوسف
وقال فخر الدين الرازي لا يقتضي الفور والتراخي بل يدل على القدر المشترك لأن دلالة صيغته

سالة عن تعيين وقت لفقدان دلالة المطابقة والتضمن والالتزام ولذا لا يدل على زمانها ولا اسا
ولا دلالتها ولا اقتضاؤها فيكون القول بالفور والتراخي بدون قرينة قولا بلا دليل وهذا عرفت ان
معنى التراخي لا ينافي الاطلاق لان معناه جواز التاخير فقط واما الفور فقيد ومعنى الفور انه يجب تعجيل الفعل
في اول اوقات الامكان ومعنى التراخي انه يجوز تاخيره عنه لا انه يجب تاخيره عنه تمسك القائلون
بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به يسقط عنه الفرض
بالاتفاق فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تاخيره عنه ترك في
وقت وجوبه وهو باطل وبان الوقت يثبت اقتضاء لانه من ضرورة امكان الاداء ومتعين اول اوقات
الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا الا ان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وبان المتعلق بالامر
اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد ثبت للحال فكذا الثاني ويعتبر بالنهي فان
الانتهاء بالنهي ثبت على الفور فكذا الايتمار الواجب بالامر تمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر
وضعت لطلب الفعل فقط باجماع اهل اللغة والفور خارج عن موضعه الا ان الزمان من
ضرورات حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني
في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار كما لو قال افعل في اي زمان شئت فلو
اقتضى الفور يصير كما لو قال افعل الساعة فيعود على موضوعه بالنقض لانه يصير حكم المطلق
والمقيد سواء واما قولهم فتاخيره عنه نقض لوجوبه فذلك ممنوع لان ذلك حكم الواجب
المضيق لا الموسع فانه يجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي العمر عنه ولو اخلى عصى فلا
يلزم من التاخير نقض الوجوب واما اعتقاد الوجوب فيستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل
الوجوب واما الفعل فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول يجب
اعتقاد وجوبه على التوسع فلا يلزم فعله واما قوله تثبت بالضرورة يتقدر بقدرها فقلنا ذلك مسلم
انه يلزم منه زمان يحصل الفعل فيه فاما ان يتعين اول اوقات الامكان فلا فان قيل قوله
تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك يقتضي الفور حيث عوقب على ترك المبادرة قلنا لعله كان مقرونا
بما يدل على الفور وهو اباه عن موافقة الملائكة استكبارا وعلوا او لانه لم ير الامر بالسجود
حكمة لانه قال خلقتني من نار وخلقته من طين وانه لهذا قوله ويتقيد الى اخر المقيد

وهو

وهو ما صح جوازه بوقت معين يفوت بفواته اربعة انواع ما يكون الوقت سببا لوجوبه وشرطا لادائه
وظرفا للاداء ايضا كوقت الصلاة الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لان المراد من الظرف ههنا ان يفضل
الوقت عن الاداء والاداء يفوت بفواته فكان شرطا لان فعل الاداء لا يتحقق في الوقت وخارج الوقت صورة ومعنى
فعلم ان تسميته اداء باعتبار الوقت والوجوب يختلف باختلاف الوقت فان كان الوقت كاملا يجب في الذمة كاملا
حتى لا يتادى بصفة النقصان وان كان الوقت ناقصا يجب في الذمة ناقصا حتى يتادى بصفة النقصان
فكان سببا لان هذا دليل على السببية فان قيل قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف
والمحال شروط لما فيه قوله شرطا للاداء قلنا المراد من المودى الركعات ومن الاداء اخراجها من العدم
الى الوجود فكان غير تجنيس لا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء ان يكون شرطا لغيره على انا لا نسلم لزوم
الشرطية من الظرفية فالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف فان قيل
لا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات كما بين العقوبات والجنايات ولا مناسبة بين الاوقات
ووجوب العبادات فكيف يصلح سببا له قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب تتابع
النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا عقلا وشرعا لكن ترادف النعم لما كان فيها جعلت الاوقات اسبابا
لانها محل حدوث النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم كذا ذكر ابو اليسر قوله وهو اما ان يضاف
الى الجزء الاول لما جعل الوقت سببا للوجوب وظرفا للمودى لم يستقم جعل كل الوقت سببا
لانه يلزم تاخير الاداء عن وقته او تقدم الحكم على سببه لانه لو ادى في الوقت يلزم التقدم ولو
ادى بعد الوقت يلزم التاخير فاذا لم يمكن جعل كل الوقت سببا يجعل البعض سببا ضرورة وهو الجزء
الذي لا يتجزى من الوقت لانه يصلح للسببية ولا دليل على الزايد عليه ولهذا لو ادى بعد مضي جزء منه
جاز بالاجماع واذا وجب الاقتصار على القليل كان الجزء السابق اولى لعدم ما يزاحمه فان اتصل به
الاداء تقررت السببية والا ينتقل الى الثاني والثالث لان الجزء المتصل بالاداء اولى من غيره لانه
اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال السبب بالمسبب وان لم يتصل الاداء بجزء ينتقل السببية الى
اخر الوقت وهو معنى قول الشيخ الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت
السببية والا ينتقل الى الكل وهو معنى قوله او الى الجملة وقال زفر ينتقل الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع
فيه الا الاداء المفروض ويتعين ذلك الجزء للسببية فيعتبر حال المكلف في الاسلام والعقل والبلوغ

والطهر والحيض والسفر والاقامة عند ذلك الجزء لانه يأثم بالتاخير من ذلك الجزء بالاجماع وعند بالما
انتقال السببية الى الجزء الاخير لصلاحيته كالجزء للسببية يعتبر حال المكلف في حدوث العوارض المذكوره
وزوالها عند ذلك الجزء **قوله** فلهذا لا يتأدى عصر امسه في الوقت الناقص نتيجة قوله اولى الجملة
يعني لما لم يتصل الاداء بالجزء الاخير وانتقل السببية الى الكل يجب في الذمة كاملا فلا يتأدى في الوقت
الناقص لان الناقص لا ينوب عن الكامل بخلاف عصر يومه فانه اذا اتصل الاداء بالجزء الاخير وتعين هو
للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان ولا يقال الكامل يتأدى
بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلاة اوكلها ولكنه لو اتى باصل الاركان يخرج عن العهدة وان تحقق
فيه النقصان لانا نقول لا يمنع ذلك النقصان عن الخروج عن العهدة لانه ليس براجع الى نفس المأمور به
فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود وقد اتى بما امر به الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا
يزاد بها على الكتاب فاما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس المأمور به لانه امر بها في
الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فاذا اداها في الاوقات المكروهة فقد ادخل
النقصان في نفس المأمور به لان هذا الوقت نقص بما امر بالاداء فيه فلا يخرج به عن العهدة كذا
قيل وهذا لا يخلو عن تحمل ولا يقال ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلم من ادرك ركعة من الصبح قبل
ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب فقد ادرك العصر وفي روا
من ادرك سجدة من صلاة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلاته واذا ادرك سجدة من صلاة الصبح قبل ان
تطلع الشمس فليتم صلاته لانا نقول تأويلهما ما ذكر الطحاوي في شرح الاثار انه ورودهما كان قبل نهي
النبي عليه السلم عن الصلاة في الاوقات الثلثة ولا يقال ان ذلك نهي عن التطوع خاصة لانا نقول هو نهي عن
الفرائض ايضا بدليل انه عليه السلم لما فاته صلاة الفجر غداة ليلة التعريس انتظر في قضائها الى
ارتفاع الشمس كذا قيل وفيه بحث لان انتظاره يجوز ان يكون لوقوع الاداء في الوقت المستحب لانه لا يجوز
اواخره ليؤديها باكمل الطهارتين وهو الوضوء لعدم الماء هنالك فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت
بعد خروجه وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا فينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله قلنا السبب
كامل من وجه ناقص من وجه والواجب كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه كذا ذكره القاضي الغني الا ان
هذا يقتضي ان لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك ذكره القاضي بلغ مقابله

الامام في شرح الجامع وقيل في الجواب ان الوقت الكامل لم يمر الناقص فكان الكامل كاملا تغليبا للاكثر والجواب
الصحيح ما ذكره شمس الائمة السرخسي انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى مضى الوقت صار دينا في ذمته فيثبت بصفة
الكمال وانما يتأدى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء
فيه لانه يمنع صيرورته دينا في الذمة وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض
في اخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه صار دينا بصفة الكمال فلا
يتأدى ناقصا على ان صدر الاسلام وفخر الاسلام ذكرا انه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف فيحتمل ان يجوز
ولا يقال ثبوته في الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان سببه ناقص لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن في ذات الوقت
لمعنى فيه بل هو وقت كساير الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل لان فيه تشبها بعبادة الكفار فاذا مضى
من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كساير الاوقات في حق الايجاب الا ان النقصان كان متحملا في الوقت
للامر بالاداء فاذا مضى الوقت لم يبق متحملا **قوله** ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي ومن حكم هذا
النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين وهو ان يعين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا
الوقت ولا يسقط اي هذا الشرط وهو التعيين بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لا تعارض الاصل وهذا
لدفع شبهة ترد وهي ان التعيين انما شرط باعتبار ان الوقت ظرف يسع فيه غير الواجب فاذا ضاق الوقت
ولا يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط التعيين فقال ولا يسقط الى اخره **قوله** ولا يتعين بالتعيين
يعني ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار للعبد فيه لم يقبل التعيين بتعيينه قصدا حتى لو قال
عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين ويجوز الاداء بعده وانما يتعين ضرورة الفعل لان التعيين قصدا
وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له ولاية الفعل لان وضع الاسباب قصدا تنزع الى الشركة
وانما له ان يترفق بما هو حقه ثم يتعين حكما لفعله لا قصدا كالحانث في اليمين له ان يختار نوعا من
انواع الكفارة الاطعام او الكسوة او التحرير بالفعل فاما ان يعين قصدا فلا يتعين حتى له ان يفعل
الاخر بعد التعيين **قوله** او يكون معيارا النوع الثاني من الموقتة ما يكون الوقت معيارا له اي
مقدرا له كالكيل في المكيلات حتى يزداد الصوم بزيادته وينتقص بنقصانه وسببا لوجوبه لان الصوم
اضيف اليه فقيل صوم شهر رمضان والاضافة دليل السببية وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وهو
شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقتا اذ الوقت شرط الاداء في كل موقت بوقت

الامام في

معين بخلاف كونه سببًا ومعيارًا لان الوقت قد لا يكون سببًا كما في المنذور المعين وقد لا يكون معيارًا كالوقت في
الصلاة فلذلك خصهما بالذكر **قوله** فيصير غيره منفيًا بنتيجة كونه معيارًا لانه لا يسع فيه
الا صوم واحد كالمكيل في معياره يؤيده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان فانتفى
غيره لكونه غير مشروع واذا كان كذلك يصاب بمطلق الاسم اي يتادى من الصحيح المقيم بنية مطلق
الصوم ومع الخطأ في الوصف اي وصف الصوم بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل
وقال الشافعي رحمه الله لا يتادى الواجب الا بنية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل
الصوم بدليل انه يحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب فامتنع حصوله
الا عن اختيار العبد كاصله فشرطت النية له كما شرطت لاصله نفيًا للجبر كما في الصلاة وتعيين
المحل لقبول المشروع دون غيره لا يغني عن تعيين الوصف لان اعتبار النية لا للتمييز حتى يسقط اعتبارها
بتعيين المحل بل اعتبارها لتحصيل العبادة على ما بينا ونحن نقول لما كان المشروع فيه واحدًا وهو
الفرض بلا خلاف ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسم العلم كالمتوحد في المكان ينال باسم جنسه
وباسم العلم واذا كان كذلك فيجوز بمطلق النية على ان الاطلاق تعيين لما بينا لا على ان التعيين ساقط ولذا
اذا نوى النفل او واجبا اخر لان الموصوف لما كان نفلا غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية
الصوم فصار كما لو نوى مطلق الصوم وهذا معنى قول الشيخ ومع الخطأ في الوصف ولا يقال لا نسلم
بانه يتادى بنية النفل او واجب اخر لان المتوحد في المكان ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره
فان زيدًا مثلا لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل وكيف وانه بهذه النية معرض عن
الفرض فامتنع ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه لانا نقول لو نوى اصل الصوم ووصفه
والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف فبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف
بطلان الاصل واصل الصوم جنسه لا اسم غيره ولا يقال لما تعين المشروع في هذا الوقت ينبغي ان
يتادى بلا نية من الصحيح المقيم كما قال زفر لانه متى تعين بالامر اخذ حكم العين المستحق فصار ما يتصور فيه
من الامساك فيه مستحقا على المكلف فعلى اي وجه وجد وقع عن المامور كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا
بعينه كان فعله فيه واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب
بالعقد بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتادى عنهما بلا نية لان الاداء غير مستحق عليهما فيه ولا

يتعين

يتعين الا بالنية ولكنا نقول الشارع ان لم يشرع غيره فيه لكن ابقى منافع العبد التي يتمكن بها من اداء العبادة
على ملكه فلم يكن بد من النية ليكون صارفا ما له الى ما عليه ليمتاز العادة من العبادة ولا يحصل ذلك
بعدم النية اذ العدم ليس بشيء ولا يقال الامساك وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية لانا نقول
انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل من العادة الى العبادة لا لاختيار اصل الفعل ولم يوجد ذلك
قوله الا في المسافر الاستثناء متعلق بقوله ومع الخطأ في الوصف يعني بهذا الصوم لا يصاب
في حق المسافر مع الخطأ في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم
حتى اذا نوى واجبا اخر او تطوعا او اطلق النية في رمضان يقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم
عام في حق المسافر والمقيم لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حقهما ولهذا لو صام عن فرض الوقت
يجزيه بالاجماع وشرعيته تنفي شرعية غيره لما بينا انه معيار فلا يبقى غيره مشروعا في حق المسافر
ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء
فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة فيه طريقان احدهما ان نفس الوجوب
وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه
للمشقة ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان
مترخصا لان اسقاطه من ذمته لكونه اهم اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام
اخر لا يؤاخذ به ويؤاخذ بواجب اخر ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه
فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب
انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات معنى الترخص بهذه
النية لانه لا فائدة في النفل الا الثواب والثواب في الفرض اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى
الاخف فيلغو وصف النفلية فبقي مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت والثاني ان اسقاط شرعية
الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود في الواجب الموسع بل من حكم تعين هذا الزمان
لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء والتاخير فصار هذا الوقت في حقه بمنزلة
شعبان فصح منه اداء واجب اخر كما في شعبان وهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل يقع عما نوى
وهو رواية الحسن عنه وهذا معنى قول الشيخ وفي النفل عنه روايتان واما المسافر اذا اطلق النية

فالصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية

قوله بخلاف المريض المريض اذا نوى عن واجب اخر او النفل يقع عما نوى عنه وهو رواية الحسن عنه

وهو اختيار صاحب الهداية والمشايخ لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز

فكان كالمسافر وذكر فخر الاسلام وشمس الائمة انه يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز

فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح اما الرخصة في حق المسافر فمتعلقة بعجز

مقدر باعتبار سبب ظاهر قام مقام العجز وهو السفر فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة في

حق الترخص وتابعهما المصنف فيه فقال بخلاف المريض ولكن هذا خلاف ظاهر الرواية قال شيخي العلامة

علاء الدين عبد العزيز سلمه الله وتحقيق هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض باجماع الفقهاء لانه متنوع

الى ما يضره الصوم نحو الحميات ووجع الراس والعين وغيره والى ما لا يضره الصوم كالامراض

الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما يثبت للحاجة الى دفع المشقة ترفها فمن البعيد

ان يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع المشقة فتعلق الترخص في النوع الاول بخوف ازدياد المرض

ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز فاذا صام هذا

المريض عن واجب اخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض

الوقت فاما المريض الذي يضره الصوم اذا صام عن واجب اخر او النفل يقع عما نوى لانه تعلق

الترخص بعجز مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب كلا الفريقين والى هذا

اشار شمس الائمة فقال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على

قول ابي حنيفة وهذا سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فهذا

بدل المسافر بناء على صحة ما ذكرنا قوله. او يكون معيارا لا سببا الى اخره هذا هو النوع الثالث

من الموقتة واعلم ان الوقت في صوم القضا والكفارة والنذر المطلق معيار لان مقداره يعرف به لا

سبب لان سبب القضا ما هو سبب الادا وسبب صوم الكفارة ما يضاف اليه من ظهار او قتل او يمين

وسبب صوم النذر النذر وانما جعله من الموقتة لان وقته متعين وهو النهار دون الليالي بخلاف الزكوة

فان وقتها مطلق الوقت ويشترط فيه التعيين اي النية من الليل لانه غير متعين لهذه الصيامات

لان وقتها العمر فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع عن محتمل الوقت وهو

القضا

الوقت

القضا فاما اذا نوى من الليل يعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت فيجوز فاما اذا انعقد الموضوع

وهو النفل فلا يمكن صرفه الى محتمل الوقت ومن حكمه انه لا فوات فيه لان وقته العمر بخلاف الاول لان وهو

الصوم والصلاة فانهما مشروعان في وقت معين فيتحقق فيهما الفوات بفوات ذلك الوقت قوله

او يكون مشكلا الى اخره هذا هو النوع الرابع من الموقتة اعلم ان وقت الحج مشكل من وجهين احدهما

بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة يتادى باركان معلومة ولا يستغرق الادا جميع الوقت

فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلاة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا حجة واحدة يشبه

وقت الصوم وهذا معنى قول الشيخ يشبه المعيار والظرف والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض العمر

ووقته اشهر الحج وهو من السنة الاولى يتعين على وجه لا يفضل عن الادا وباعتبار اشهر الحج من السنين

التي تاتي يفضل الوقت عن الادا وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها لذا ذكره شمس الائمة وفخر

الاسلام وهو الصحيح وحاصل الوجه الثاني ان الاشكال في انه متضيق او متوسع قوله

وتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد قال ابو يوسف يتعين اشهر العام الاول

للادا كاخر وقت الصلاة حتى لو اخر عنه ياثم وعند محمد لا يتعين حتى يسع له التاخير من العام الاول

الى الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته احتج ابو يوسف ان العام الاول في حق المخاطب به اخر الوقت

فيحرم عليه التاخير لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التي من

عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجئ غير متصلة بعمره

لان اتصالها مشكوك لان الموت في السنة غير نادر وانفصالها ثابت في الحال وعلى اعتبار

الانفصال لا يبقى وقت لحجه غير الوقت الحاضر فيكون التاخير عنه تفويتا كاخر وقت الصلاة

فتعين الاشهر من العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات ومع هذا لو ادرك العام الثاني وادى

كان ادا ويرتفع اثر التاخير لان الوجوب بطريق التضيق في العام الاول للشك في ادراك العام

الثاني فاذا ادرك فقد فات ذلك الشك فيرتفع الاثم ويكون ادا لاتصاله بعمره واما تاخير النبي عليه

السلام فقد كان بعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره ولان التاخير انما حرم للشك في العيش وقد ارتفع

ذلك في حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين وهذا الدليل لم يثبت في

حق غيره احتج محمد رحمه الله بما روي عن النبي عليه السلام انه حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضية

سنة سنة منها فعلم ان التاخير جايز وبان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادايه لا اشهر الحج من العام
الاول بعينها وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت العجز بعارض الموت فيجعلنا
الحج عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاوه الى ان يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر فاذا لا يتعين الا بتعينه
فعلا كالصوم القضا فانه موقت بالعمر ثم لا يتعين الا بتعينه فعلا فكذا هذا واعلم ان ما ذكر محمد من
القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة مشكل لان العاقبة مستورة ولا يجوز بنا الامر عليها
لانه لا بد في حق الجاهل بالحرمة بالتحليل او التحريم بالتاخير فيلزم منه القول بعدم الاثم ان مات كما هو مذهب
الشافعي او الاثم بنفس التاخير ان لم يمت كما قال ابو يوسف لذا ذكر في بعض اصول الفقه والصحيح من قول
محمد ما ذكره ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان الحج يوجب موسعا كما فيه التاخير الا اذا غلب
على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاه لم يلحقه
اثم وان مات بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير متضيقا عليه
لان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة قوله ويتادى باطلاق النية اي ويتادى
الحج باطلاق النية بان قال اللهم اني اريد الحج لان الظاهر حال المسلم الذي وجب عليه الحج ان لا يتحمل
المشاق الكثيرة لحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا وينصرف
المطلق اليه فاما اذا نوى النفل فقد نوى شيئا اخر صريحا اندفع به ما ثبت بالحال لان الدلالة لا تقاوم
الصريح ولا يتادى بنية النفل بخلاف الصوم فانه متعين لا مزاحم له فيه فيتادى بجميع النيات
قوله والكفار مخاطبون الى اخره اعلم ان الكفار مخاطبون بالايمان لان النبي عليه السلم بعث الى الناس
كافة لدعوة الايمان قال تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ولا خلاف انهم مخاطبون
بالمشروع من العقوبات ولهذا يقام الحدود على اهل الذمة عند تقرر اسبابها لانها تقام بطريق
الجزا والعقوبة ليكون زاجرة عن اسبابها وباعتقاد حرمة السبب يحقق ذلك والكفار اليق بذلك من
المومنين ولا خلاف انهم مخاطبون بالمعاملات ايضا لان المطلوب بها معنى دنياوي وذلك بهم اليق
فانهم اثروا الدنيا على الاخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات ولا خلاف
ان الخطاب بالشرايع يتناولهم في حكم المواخذة في الاخرة لان موجب الامر اعتقاد اللزوم وهم ينكرون
ذلك وذلك منهم بمنزلة انكار التوحيد فان محمدا رحمه الله قال في السير الكبير من انكر شيئا من

الشرائع فقد ابطل قول لا اله الا الله فظهر ان جحود ذلك كفر منه فيعاقب عليه في الاخرة كما يعاقب
على اصل الكفر وهو المراد بقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يوتون الزكوة اي لا يقرون بها وقال ما
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المواخذة في الاخرة فاما في وجوب
الادا في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من مشايخنا والشافعي رحمه الله يتناولهم ايضا والادا واجب
عليهم لانه ادا الركن الادا واجبا عليهم لا يعاقبون على ترك الادا في الدنيا ولان الكفر راس المعاصي فلا
يصلح سببا لاستحقاق التخفيف عليهم ومعلوم ان سبب الوجوب وصلاحية الذمة للوجوب وشرط الوجوب
وهو التمكن متقرر في حقهم فلو سقط الخطاب بالادا كان ذلك تخفيفا والكفر لا يصلح لذلك ولا ينافي ذلك الا هلية
لا يتحقق في حقهم لعدم اهلية الكفار للعبادة اذا العبادة تتصور من المومن لانا نقول ذلك من شرط
تقديم الايمان كما في الجنب او المحدث يخاطبون بملك من ادا الصلاة بشرط تقديم الطهارة وعند مشايخ ديارنا لا
بادا ما يحتمل السقوط من العبادات وهو الصحيح وجواب هذه المسئلة غير محفوظ عن اصحابنا المتقدمين
نصا ولكن مسايلهم تدل على ذلك فان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضا الصلوات التي تركها في حال الردة عندنا
خلافا للشافعي والمرتد كافر وقيل الخلاف بيننا وبين الشافعي في هذه المسئلة يدل على انه لم يكن مخاطبا بالادا
عندنا وهذا ضعيف لان سقوط القضا عن المرتد والكافر الاصلي بعد الاسلام بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف وبقوله عليه السلم الاسلام يجب ما قبله والسقوط بعد اسقاط من له الحق يدل على انتقا
اصل الوجوب والصحيح من الاستدلال لنا على المذهب ما ذكر محمد في المبسوط وهو ان من نذر ان يصوم شهرا
ثم ارتد ثم اسلم فليس عليه من الصوم المنذور شي لان الردة تبطل كل عبادة ومعلوم انه لم يرد به الا التعلق
العبادة الموداة لانه ما ادى المنذور بعد فعلم ان المراد ان الردة تبطل وجوب كل عبادة والدليل على صحة
مذهبنا ان النبي عليه السلم لما بعث معاذا الى اليمن قال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك
فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا تنصيص على ان وجوب ادا
الشرائع مرتب على الاجابة بالايمان ولان الامر بالادا لنيل الثواب في الاخرة بالادا حكما من الله
تعالى والكافر ليس باهل لثواب الاخرة عقوبة له على كفره واذا انعدم الاهلية فيما هو المقصود بالادا
يظهر به انعدام الاهلية للادا بخلاف الايمان فانه اهل لثواب الايمان ولا يكون اهلا لثواب العبادات
مع كفره ولا يجوز ان يكون مامورا بالادا بشرط تقديم الايمان لان الايمان اصل العبادات فلا يكون

تبعا لغيره وهذا معنى قول الشيخ والصحيح انهم لا يخاطبون الى آخره وقيل عند الشافعي الشرائع من
نفس الايمان وهم يخاطبون بالايمان بالاجماع فيخاطبون بالشرائع وعندنا ليست من الايمان وهم
ان كانوا مخاطبين بالايمان فلا يخاطبون بالشرائع قوله ومنه النهي اي ومن الخاص النهي النهي في
اللغة المنع ومنه النهية لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح الاصوليين ما ذكر في المتن من صيغة النهي
وان كانت مترددة بين التحريم لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة لقوله تعالى وذروا البيع
اذ معناه لا تبايعوا والتحقير لقوله تعالى ولا تمدن عينيك الاية وبيان العاقبة لقوله تعالى ولا
تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء لقول الداعي لا تكلني الى نفسي واليأس لقوله تعالى لا تعتذروا
اليوم والارشاد لقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء والشفقة لقوله لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز
في غير التحريم والكراهة بالاتفاق واما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او مشترك
بينهما او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من التعريف والمختار لدى عامة مشايخ الاصول انه موجب عند الجمهور
وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بالغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب
يتحقق بوجوب الائتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بالغ الوجوه يتحقق بوجوب الانتهاء قوله وانه
يقتضي اي النهي يقتضي قبح المنهي كما ان الامر يقتضي حسن المأمور به ضرورة حكمة الامر والنهي ايضا
يقتضي حسن المأمور به ضرورة حكمة الامر والنهي ايضا يقتضي قبح المنهي عنه ضرورة حكمة الناهي
قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة قوله وهو اما ان يكون
اي المنهي عنه في القبح ينقسم انقسام المأمور به في الحسن ما قبح لعينه وهو نوعان وضعا وشرعا او ما
قبح لغيره وهو نوعان ايضا وصفا ومجاورا قوله كالكفر وبيع الحر نظير ما قبح لعينه الكفر وضعا وبيع الحر
شرعا وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء نظير ما قبح لغيره الصوم وصفا والبيع مجاورا اعلم ان الكفر قبيح
لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا وبيع الحر قبيح شرعا لان
البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فكان هذا ملحقا بما قبح لعينه بواسطة عدم المحلية لانه
حينئذ يصير عبثا لحلوله في غير محله وصوم يوم النحر منهي باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد
وضيافة لا باعتبار ذاته لانه في ذاته امساك لله تعالى وفيه الاباء يلزم منه الاعراض عن الضيافة فيكون
قبيحا باعتبار الاعراض والبيع وقت النداء قبيح لمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي الواجب لان ترك السعي

يجوز

يجوز ان ينفصل عن البيع وعلى العكس قوله والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول
اعلم ان النهي المطلق عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبح لعينه او لغيره عن الافعال الحسية
اي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع على القسم الاول وهو القبيح لعينه بلا خلاف
لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي في المنهي عنه لا في غيره فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة
ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها
بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطء في حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب الكراسي
فان الدليل دال على ان النهي عنهما لمعنى الاذى والشفقة لا لعينهما وحكم النهي فيما قبح لعينه بيان ان المنهي عنه
غير مشروع اصلا قوله وعن الامور الشرعية اي النهي عن الامور الشرعية وهي التي يتوقف تحققها
على الشرع كالصلاة والصوم والبيع والاجارة يقع على الذي قبح لمعنى في وصفه حتى يبقى المنهي عنه
بعد النهي مشروعا عندنا باصله وان لم يكن مشروعا بوصفه وقال الشافعي في البابين اي في الحسية والشرعية
ينصرف الى ما قبح لعينه حتى لم يبق المنهي عنه مشروعا اصلا بعد النهي حسيا كان او شرعيا لان
النهي في اقتضاء القبح كالامر في اقتضاء الحسن والامر المطلق يقتضي القبح في عين المنهي فلا احتمال
القبح او الاصل في المطلق ان ينصرف الى الكامل ولان كونه منهيا يقتضي ان يكون مباشرته حراما وكونه
مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما وبينهما تضاد وتناف فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا
وهذا معنى قول الشيخ ولان المنهي عنه معصية الى آخره وجه قولنا ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر
والنهي بناء على اختيارهم لمن اطاعه بالانتهاء عما نهى عنه باختياره يثاب عليه ومن اقدم على مباشرته
باختياره يعاقب عليه وكونه قبيحا لعينه ومنسوخا يقتضي ان لا وجود له شرعا وما لا وجود له شرعا
فامتناع العبد عنه بناء على عدمه في نفسه لا لتعلقه باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع من
المنسوخ فعلم ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه كما يقتضي قبحه فان امكن الجمع بينهما وجب العمل
به والا وجب الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح في عينه واما
الفعل الشرعي فلا يمكن الجمع بينهما لانه لا يتحقق شرعا مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح
جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور واولى لان فيه جمعا بين الامرين من وجه لانه حينئذ
القبح راجع الى الوصف ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول

اولى ولان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال حقيقة النهي لانه حينئذ يصير نسخا وهو غير النهي
حدا وحقيقة وفي ابطاله ابطال القبح الذي ثبت مقتضى في ابطال المقتضي ابطال المقتضى ضرورة
فيعود على موضوعه بالنقض وفي اعتبار جانب التصور تحقيق النهي رعاية مقتضاه فكان اولى
وهذا معنى قول الشيخ لان القبح ثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي فيسار حكم النهي
في التصرف الشرعي عند فساده اذا كان النهي لوصفه وكراهته اذا كان لمجاورة ولا ينافي كونه
مشروعا باصله منهيا بوصفه لعدم اتحاد الجهة فان قيل ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل
العبد واطلاق الشرع فبالنهي انتفى اطلاق الشرع فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فعلى
حاله فيصح النهي بناء عليه يعني ليس في وسع العبد الا النية والامساك فاما صيرورته عبادة
مفوض الى الشرع لا الى العبد فبالنهي خرج عن الاعتبار وصيرورته صوما فاما نفس الفعل المتصور منه
حسا فلم لا يجوز ورود النهي باعتباره قلنا حاصله يؤول الى ان النهي راجع الى الفعل المتصور من العبد
لا شرعا وانا نقول لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان
الصوم اسم لفعل معلوم معتبر شرعا فبدون ذلك لا يسمى صوما كما ان الامساك في الليل او من
الحائض مع النية لا يسمى صوما والمنهي الصوم لا الفعل الحسي وذكر الغزالي ان الاسم ينصرف الى
موضوعه اللغوي الا ما صرفه عرف الاستعمال في الشرع وقد الفينا عرف الشرع في الاوامر انه يستعمل
الصوم والصلوة والبيع لمعانيها الشرعية واما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المعتبر للوضع بدليل
قوله عليه السلام دع الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا الاية وامثال هذه المناهي فما لا ينعقد
اصلا فلم يثبت عرف استعمال الشرع فيرجع الى اصل الوضع ونقول صوم يوم النحر منهي وان لم ينعقد صومه
وحاصل هذا الكلام يرجع الى ان النهي مصروف الى الصوم اللغوي وهو فاسد لانه لو امسك حمية او لعدم
اشتهائها او عدم طعام لا يلزم مرتكبا للمنهي عنه بالاتفاق مع تحقق الامساك اللغوي فعلم ان المنهي عنه الصوم
الشرعي ولان المنهي عنه لو كان اللغوي فلا نهي اذا عن الصوم الشرعي فيبقى باقيا كما قيل ومن ثم لان النهي
عن اللغوي يستلزم النهي عن الشرعي اللغوي فكان النهي عن اللازم نهيا عن ملزومه قوله ولهذا
كان الربوا اي ولان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها قلنا ان بيع الربوا وساير البيوع
الفاسدة مثل البيع بالخمر وبالشرط الفاسد مشروع باصله منهي بوصفه حتى لو قبض المبيع في

بعده

بعده البيوع ثبت الملك للمشتري اعلم ان بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن
العوض مستحق بعقد المعاوضة كما لو باع درهما بدرهمين غير مشروع بوصفه وهو الفضل فانه
يفوت المساواة التي هي شرط للجواز وهو بيع ذو الوصف وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وهو
شرط لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق اي
الشرط الفاسد في فساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزايد لان الشرط الفاسد على ما
وصفناه في معناه من حيث انه فضل خال عن العوض استحق بعقد المعاوضة ثم النهي في المسئلتين وهو قوله
تعالى وحرم الربوا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب الحديث وما روي انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط
وغير ذلك من الاحاديث ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل او الشرط فلا ينعدم به اصل المشروع لانه ايجاب
وقبول من اهله في محله ولا خلل في شيء من ذلك بالدرهم الزايد وبالشرط الفاسد لكن ثبت به صفة الفساد
والحرمة وملك الثمن يحتمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة وحرم الانتفاع بها فلما
كانت الحرمة لا تنافي ملك الثمن لا تنافي سببه وكان ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهي لمعنى في غيره الا ان
الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح وبيع لازم وغير لازم لما ان
شرط الخيار فيه فيرجع النهي وصفه وهو كونه حلالا فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقي الاصل
موجبا للملك وينبغي ان لا يتوقف ثبوت الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينهض
سببا للملك الا بالقبض كذا في الاسرار قوله وصوم يوم النحر اي وكذا الصوم يوم النحر مشروع باصله وهو
الامساك لله تعالى في وقته اذ المشروع ادل على التقوى منه واليه الاشارة في قوله تعالى لعلكم تتقون
وفيه معرفة قدر النعم ومعرفة ما على الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيحمله على المواساة المهم وفيه انطفاء حرارة
الشهوة الخداعة المنسية للعواقب وانقيادها لطاعة مولاها ولذلك لا خلل في الوقت اذ هو وقت كساير
الاوقات غير مشروع بوصفه وهو كونه مستلزما للاعراض عن الضيافة الموضوعة بلحوم القرابين فانه
لا يحصل الا به لان الامساك حمية او لعدم اشتهائها او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع ولكن يتصور الصوم
بدون الاعراض فيكون الصوم منهيا لمعنى الاعراض فكان منهيا بوصفه مشروعا باصله قوله والنهي
عن بيع الحر الى اخره اعلم ان قوله وبيع الحر الى اخره جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان النهي في التصرف
الشرعي يقتضي فالنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم لا يقتضي ذلك حتى لا ينعقد هذه العقود

مشروعة

ولا يفيد الملك بالقبض مع انها تصرفات شرعية فقال والنهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لانه اضيف
الى غير محله فان البيع مبادلة المال بالمال شرعا والحر وما في الصلب والرحم ليس بمال فصار هذا البيع عبثا
لحلوله في غير محله فيكون مجازا عن النفي فيقتضي عدم مشروعيته لان النفي يقتضي النسخ المضامين
ما تضمنته اصلاب الفحول جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح
او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم لا يجي المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم
استعملوه محذوف الجار وصورة المسألة ان يقول بعتك الولد الذي سيحصل من هذا الفحل او الناقة وكان
ذلك من عادة العرب فنهى النبي عليه السلام عن ذلك قوله ولهذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة الى قوله
بالاستيلا هذا نتيجة قول الشافعي وهو ان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد وان
المنهي عنه قبيح لعينه قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان حرمة المصاهرة نعمة وكرامة من الله تعالى
علينا بقوله تعالى فجعله نسبا وصهرا والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة لما بينهما من التنافي
وكذا الغصب لا يفيد ملك المغصوب للغاصب لانه حرام والملك نعمة فلا يثبت بالمعصية وكذا سفر المعصية
وهو التمرد على المولى او الخروج على قصد قطع الطريق لا يكون سببا للرخصة لانها نعمة ولا تنال بالمعصية
وكذا استيلاء الكفار اموال المسلمين لا يكون سببا للملك لانه حرام ومعصية فلا يكون سببا للمشروع و
نقول نحن لا توجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا ولكنا جعلناه موجبا لها من حيث انه سبب
للماء والماء سبب لوجود الولد الذي هو اصل في استحقاق هذه الكرامات والحرمات كما في الوطي الحلال
بيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطي الحلال ليس لعين الملك بل لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء
المراة ويتولد منه الولد فيثبت حكم البعضية بين الولد والواطي والموطوءة ويثبت حكم البعضية التي بينها
وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطي وابائه وابنائه لذلك الولد الذي هو بعضهما فيثبت الحرمة
في حق البعضية ثم يتعدى منه حرمة اباء الواطي وابنائه الى المراة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها الولد
الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمراة بعضا للاخر بواسطة الولد لان جزءه صار جزءها فان الولد
مضاف بكماله اليهما فكان الولد هو الاصل في هذه الحرمة الا ان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر
فاقيم السبب الظاهر وهو الوطي مقام الولد وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط ثم ان الوطي
الحلال مفض اليه فالوطي الحرام مفض اليه ايضا بلا تفاوت فيجوز ان يقام مقام الولد في اثبات الحرمة ايضا وكان

ينبغي ان تثبت الحرمة بين الواطي والموطوءة على هذا التقرير لما ان الاستمتاع بالبعض حرام لقوله عليه السلام ناكح
اليد ملعون الا انا تركنا في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حواء
عليها السلام حتى حلت حواء لآدم وقد خلقت منه حقيقة ولما قام الوطي الحرام مقام الولد ولا عصيان في الولد
الا يرى انه مستحق لجميع كرامات البشر كولد الرشدة فعمل عمل الولد من غير نظر الى وصف نفسه كالتراب
لما قام مقام الماء يعمل عمل الماء وان كان في نفسه ملوثا وكذا نقول في الغصب ان الملك لا يثبت مقصودا به كالبيع
والهبة بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا للفائت يعني ان الواجب في الغصب
العين لا بدل لا بد كما قال الشافعي لان الضمان يجب بمقابلة المقصود ومقصود المالك عين الدراهم لا اصلا
لبسه وبدله والجبر يستدعي الفوات لان الفائت يجبر لا القائم فكان من ضرورة القضاء بقيمة العين
عدم ملك المالك في العين عدم ملك المالك في العين ليكون جبرا للفائت ولئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك
واحد وليتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان فعلم انا نثبت بالغصب ما هو حسن مشروع وهو الضمان ثم
انعدام الملك في العين ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا ولما خرج المغصوب عن ملك المالك دخل بحسنه
في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام يدل عليه قوله عليه السلام في الشاة المغصوبة المصلية اطعموها
الاسارى فقد امرهم بالتصدق بها فلو لم يملكوها لما امرهم به لان التصدق بملك الغير اذا كان مالكه
معلوما لا يجوز ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر ساع فيحفظ ثمنه وكذا نقول في سفر المعصية انه ليس
منهيا لعينه لانه من حيث انه خروج مديد مباح وانما العصيان في فعل قطع الطريق او التمرد على المولى وذلك
مجاور له فكان كالبيع وقت النداء الا يرى انه لو قصد في ذلك السفر الحج ينقلب طاعة وكذا العبد اذا لحقه
اذن مولاه لا يبقى معصية فتبين بهذا ان المعصية مجاورة له فصلح سببا للرخصة وكذا نقول في الاستيلا
انه انما صار معصية بواسطة عصمة المحل الا يرى انهم لو استولوا على مال مباح يملكونه والعصمة بانه
في حقنا ذو حقهم لانقطاع ولايتنا عنهم ولان العصمة لم تسق بالاحراز الى دارهم لانها اما باليد او بالدار
وقد عدمتا فيكون استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه قوله واما العام فكذا احترز بقوله افرادا عن الخاص
وبقوله متفقة الحدود على سبيل الشمول عن المشترك فانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وكذا ذكر المصنف
في شرحه وفيه بحث فان قوله على سبيل الشمول يقع مستدركا لان المشترك يخرج بمجرد قوله متفقة الحدود
اللهم الا ان يقال ان قوله على سبيل الشمول ليس بقيد بل هو تفسير للتناول لان العام يتناول افرادا متفقة

الحدود بطريق الشمول وهو أن يتناول كل فرد باعتبار معنى واحد كالمسلمين مثلا فإنه يتناول أفراد المسلمين
باعتبار معنى واحد وهو الإسلام مع أن فيه نوع ضعف لأن هذا فهم من قوله أفرادا متفقة الحدود
لأن تناول الأفراد المتفقة الحدود لا يكون إلا بهذا الطريق ولم يتضح لي سر كلام الشيخ ويمكن أن يقال
هذا احترازا عن النكرة مثل رجل مثلا فإنه يتناول أفرادا متفقة الحدود ولكن على طريق الشمول
والعموم في اللغة الشمول يقال مطر عام إذا شمل الأمكنة **قوله** وإنه يوجب الحكم أي العام قبل
الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا عندنا كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص به وعند الجمهور من الفقهاء
والمتكلمين من أرباب العموم موجبه ليس بقطعي وهو قول الشافعي والشيخ أبي منصور وجماعة من مشايخنا حتى
يجوزون تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء متمسكين بأن اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لأنه
عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال إرادة الخصوص في العام قائم لأنه لا يرد إلا فيما يحتمله إلا أن يثبت
بدليل أنه غير محتمل كقوله تعالى إن الله بكل شيء عليم ومع الاحتمال لا يثبت القطع كالقياس وخبر الواحد
بخلاف الخاص فإن احتمال إرادة المجاز قائم ويثبت موجبه قطعا مع ذلك لأن المستعار لا يزاحم
الأصل وفي العام احتمال المجاز ثابت مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه أكثر وأقوى فيؤثر
في رفع القطع ولأن احتمال الخصوص لا يخرجه عن العموم فكان احتمال إرادة التخصيص بمنزلة إرادة
مسمى آخر فيجوز أن يؤثر في اليقين فأما احتمال إرادة المجاز فيخرجه عن حقيقته فكان على خلاف الأصل
فلا يعتبر من غير دليل وحجتنا أن اللفظ إذا وضع لمعنى كان ذلك عند إطلاقه لازما له حتى يقوم دليل
على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان ثابتا بها قطعا حتى يقوم دليل على خلافه
وأما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به لأن الإرادة عند المتكلم وهو غيب عنا وما في وسعنا
الوقوف عليها من غير دليل يوضحه أن ورود صيغة العموم على إرادة الخصوص من غير قرينة
يدل على توهم التلبيس على السامع ويؤدي إلى تكليف ما ليس في الوسع تعالى الله عن ذلك فلا يجوز
وروده على إرادة الخصوص كما لا يجوز ورود الخاص على إرادة المجاز بلا دليل كذا قيل ولقائل أن يمنع
لزوم التلبيس وتكليف المحال لأن الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فإن العمل بظاهره واجب
مع ذلك الاحتمال عند الخصم كما في خبر الواحد والقياس وقال أبو سعيد البردعي من أصحابنا وعامة
المرجئة والأشعرية إن العام مجمل فيما أريد به فيوقف في حق العمل والاعتقاد لاختلاف أعداد الجمع

إذ لفظ

إذ لفظ العام يستعمل في الثلاثة والأربعة والخمسة وغير ذلك مع أن كل واحد يخالف صاحبه وقد
يراد به الخاص قال تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود فكان بمنزلة المجمل فيتوقف
وهذا ليس بصحيح فإن الصحابة والسلف تمسكوا بعمومات النصوص حتى خالفوا الصديق رضي الله عنه في
مانعي الزكاة بظاهر قوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس الحديث وهو استدل عليهم بقوله تعالى فإن تابوا
وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم فرجعوا إلى قوله وهو عام وما ذكروا من الاحتمال لا عبرة به
بلا دليل لما ذكرنا **قوله** كحديث العرنيين وهو ما روى أنس بن مالك رضي الله عنه أن قوما من
عرينة أتوا المدينة فلم يوافقهم فاصفرت ألوانهم وانتفخت بطونهم فأمرهم الرسول عليه السلام أن
يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من أبوالها وألبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الإبل
فبعث رسول الله في أثرهم قوما فأخذوا فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في شدة الحر
حتى ماتوا فهذا حديث خاص ورد في أبوال الإبل ثم هو منسوخ عند أبي حنيفة رحمه الله بعموم قوله
عليه السلام استنزهوا من البول إذ البول اسم جنس محلى باللام فيتناول أبوال الإبل وغيرها ولو لم يكن العام
مثل الخاص لما صح نسخ الأول بالثاني إذ من شرطه المماثلة ولا يقال إنما يصح القول بالنسخ إذا ثبت تقدم
الأول وتأخر الثاني ولم يثبت ذلك إذ لم يعرف التاريخ لأنا نقول قد ثبت تقدم الأول بدليل أن المثلة التي
تضمنها ذلك قد نسخت بالاتفاق وهي كانت في ابتداء الإسلام فدل انتساخه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت
تقدم الثاني بدليل مثله فبمجرد احتمال لا يعتبر **قوله** وإذا أوصى إلى آخره ذكر محمد رحمه الله
في الزيادات إذا أوصى بخاتمه لإنسان وبفصه لآخر بكلام موصول فالحلقة للأول والفص للثاني بالاتفاق
ولو أوصى بفصه لآخر بكلام مفصول فكذا الجواب عند أبي يوسف لأن الوصية لا تلزم قبل الموت فيتأتى
بل بعد موته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لإنسان وبالخدمة أو الغلة
لآخر وقال محمد رحمه الله اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان إيجاب الفص للثاني تخصيصا لذلك
وتخصيص العام إنما يصح موصولا فإذا كان مفصولا يكون تعارضا لا تخصيصا والعام مثل الخاص في إيجاب
الحكم فيثبت التساوي بينهما في الوصية بالفص فجعلنا الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسألة لأن الوصية بالرقبة
لم تتناول الخدمة والغلة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة أو الغلة من الرقبة
وذكر القاضي أبو زيد في التقويم وشمس الأئمة هذه المسألة في الزيادات من غير ذكر خلاف أبي يوسف وإنما
ذكر الشيخ

الفص

هذه المسالة لبيان المذهب ثم اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يصدق على بعض بل جز الخاتم ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزا عاما لكنه سبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم وفوائه لا يحل بحقيقة اسمه كما ان الزايد على الثلاثة في العام بهذه المثابة كذا قيل

قوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا الى قوله بالقياس هذا نتيجة قوله ان تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتدا لا يجوز قال الشافعي متروك التسمية عامدا يحل اكله لحديث برا بن عازب وابي هريرة انه عليه السلم قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولان الناسي قد خص بالاجماع من الاية وبما روى انه عليه السلم سيل عن ترك التسمية ناسيا فقال كلوه فان تسمية الله تعالى في قلب كل امر مسلم فيحصل العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياهما وهي التسمية في القلب ويخصه بحديث برا وابي هريرة ولكنا نقول لا يحل اكله لان النهي يقتضي التحريم ولذا النهي بحرف من لانه في موضع النفي للمبالغة فيقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في قوله تعالى وانه لفسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت عن المذبوح فالمذبوح الذي يسمى فسقا في الشرع يكون حراما كما قال تعالى او فسقا اهل لغير الله فلا يجوز تخصيص هذا العام بخبر الواحد او القياس ابتدا وقوله لان الناسي مخصوص غير مسلم فان الناسي ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا كان كذلك بقيت الاية على عمومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس لانهما ظنيان والظني لا يعارض القطعي وقال ان التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العلم ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في الجنس او الثلاثة في الجمع وهنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به فيكون القياس وخبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز مع انه لا يستقيم الحاق العامد بالناسي لان الناسي عاجز مستحق التغليظ والفرق بين المعذور وغيره اصل في الشرع في الذبح وغيره الا يرى ان اشتراط في المذبح يفصل بين المعذور وغيره وكذلك في الصوم يفصل بينهما واما حديث برا وابي هريرة فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تعمد لم يحل كذا في المبسوط ولا يقال لا نسلم ان المراد منه الذكر باللسان بل مطلق الذكر سواء كان بالقلب او باللسان والذكر يكون بالقلب ايضا في اللغة لانا نقول المراد ههنا الذكر باللسان بدليل صلة عليه فانه قال الذكر

[margin: الدبح ...]

عليه الذكر

عليه الذكر عليه يكون باللسان فانه يقال ذكر عليه اذا ذكره باللسان واذا ذكره بقلبه يقال ذكره تعالى غير معروف فحمله على كذا في المحيط وشرح الهداية ولان الذاكر يقصد عليه ايقاع الذكر عليه وانما يقصد الى الذكر بعد العلم به لان القصد الى ما لا يعلم محال وهذا لا يتصور في الذكر بالقلب لان الذكر بالقلب لما خطر بالبال صار معلوما فصار موجودا فلم يتصور القصد الى ايقاعه ولا يقال النص مجمل لانه يحتمل الذكر حال الذبح وحال الطبخ وحال الاكل ولا يصح الاحتجاج به لانا نقول اجمع السلف ان المراد حال الذبح لا غير فان قيل لا نسلم انه لو خص منها العامد لم يبق النص معمولا لجواز ان يراد منها ما ذبح لغير الله كما قال الكلبي او ذبايح المشركين للاوثان او ذبايح المجوس او الميتة او المنخنقة كما قال ابن عباس بدليل قوله وانه لفسق واكل متروك التسمية عمدا لا يوجب الفسق فانه يقبل شهادة من اكله وبدليل قوله تعالى وان الشياطين ليوحون اي ليوسوسون الى اوليائهم ليجادلوكم وانما كانوا يجادلونهم في تحريم الميتة ويقولون انكم تاكلون ما قتلتموه ولا تاكلون ما قتله الله وبدليل قوله وان اطعتموهم انكم لمشركون وانما يكفر الانسان اذا اطاعهم في اباحة الميتة لا في متروك التسمية قيل في جوابه الاية بعمومها يتناول الكل والعبرة لعموم اللفظ وقوله وانه لفسق قلنا اكل متروك التسمية فسق ايضا حتى ان من يعتقد حرمته يفسق باكله ولا يقبل شهادته ولكن من اعتقد اباحته لا يفسق لنا ويله كما لا يحرم الباغي من الميراث بقتل العادل لانه متاول وقلنا سلمنا ان الاية نزلت في مجادلتهم الا ان الله اجاب بجواب اعم كما هو دابه في التنزيل وبنى الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر فان التحريم بوصف يدل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فلو حملت الاية على الميتة او على ذبايح المشركين من غير اعتبار هذا الوصف لبطل الوصف المنصوص وانه لا يجوز ولقايل ان يقول بهذا لا يندفع سوال الخصم وهو منعه تعطيل النص لجواز ان حرمه الميتة اذ ذبايح المشركين لعدم الذكر او ذكرهم غير معتبر لعدم الاهلية وفي المبسوط كان ابن عمر رضي الله عنه لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم كليهما وبه قال مالك وكان علي وابن عباس يفصلان بينهما كما هو مذهبنا فكانوا مجمعين على تحريم متروك التسمية عمدا وكفى باجماعهم حجة ولهذا قال ابو يوسف لو قضى القاضي بجواز بيعه لا يجوز قضاؤه لانه مخالف للاجماع ولذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان امنا بالقياس وخبر الواحد اي مباح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذا التجا بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يوذي ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج

[margin: بلغ]

الحرم لعموم قوله تعالى ومن دخله كان امنا اى صار امنا وقال الشافعي يقتل فيه لان الجاني قد خص من الاية لما
روى انه عليه السلام لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل وبقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ
عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم
فلما لم يبطل ما دون النفس فاعلاها اولى ان لا يبطل او بالقياس على ما اذا انشا القتل في الحرم فانه
يقتل فيه بالاتفاق وكذا اذا التجا اليه ولكنا نقول لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس واما ما ذكر فليس بتخصيص لانه لم يدخل تحت الاية لانها تتناول النفس دون الطرف لانه في
حكم المال وكذا من انشا القتل فيه لان النص متناول للداخل فيه لان بالدخول يثبت الامان لان الملتجي يتناول
معظم حرمته بالالتجا فاستحق به الامن واما المنشي فيه فهاتك لحرمته فلا يستحق الامن واما قتل
ابن خطل فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي عليه السلام كما ورد به الاثر واما الحديث الاخر فالصحيح انه
لا يعيذ عاصيا والزيادة ليست بمشهورة ولئن ثبت فمحمل على انه لا يسقط العقوبة وذكر بعض
مشايخنا ان التمسك بهذه الاية مشكل لان الضمير في دخله راجع الى الحرم لان البيت هو المذكور
لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فحينئذ يصح التمسك بها ويثبت الحكم فيمن دخل
الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن
والحرم لا يفيده وهو مذهب لبعض اصحاب الشافعي فالالزام عليه بها متعذر ولا يقال ليس المراد منه عين
الكعبة بدليل قوله تعالى فيه ايات بينات مقام ابرهيم ومقامه خارج البيت في الحرم لانا نقول
مقام ابرهيم ما قام هو فيه وتعبد وهو كان يقوم في البيت ولا يقال ايضا ان البيت لما صار امنا
صار الحرم امنا تبعا لانه من حريمه لانا نقول حرمة التبع دون حرمة المتبوع الا ترى انه لا يلزم من كون
البيت قبلة ومطافا كون الحرم كذلك والصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن لعم البيت والحرم
قال تعالى انا جعلناه حرما امنا وقال اخبارا عن ابرهيم رب اجعل هذا البلد امنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في
الامن صار اعتبارا لشيء واحد فيما يمكن ان يجعل ذلك للحاجة عودا لضمير الى البيت منها ولا الحرم ولهذا قال
فيه ايات بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابرهيم ابرهيم خارج البيت وما قالوا من ان المراد منه
هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير لم يفسر به لانه تعالى فسر الايات
بمقام ابرهيم اذ هو عطف بيان الايات وليس في كون البيت متعبدا اية بل هي في ظهور اثر قدمه

الصخرة وغوصها فيها الى الكعبين وابقاؤه دون سائر الانبياء لابرهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء الوف سنة
ولهذا قيل فيه ايات ولو كان المراد ما قالوا لقيل هو اية بينة **قوله** فان الحقه خصوص الى اخره اعلم
ان التخصيص في اللغة تعيين الجملة بحكم وفي الاصطلاح قصر اللفظ على بعض افراده بدليل مستقل مقارن
واحترزنا بقولنا مستقل عن الاستثناء والصفة ونحوهما وبقولنا مقارن عن الناسخ فانه اذا تراخى دليل
التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا ثم اعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام في فصلين احدهما ان العام بعد
التخصيص هل يبقى عاما حقيقة في الباقي ام مجازا فمن شرط في العام الاستغراق يقول انه يصير مجازا ومن
شرط فيه الاجتماع لا الاستغراق يقول انه يبقى حقيقة حقيقته الى ان ينتهي الخصوص الى الثلاثة و
الى الفرد فحينئذ يصير مجازا والثاني انه هل يبقى حجة بعد التخصيص ام لا فقد اختلفوا فيه فقال الكرخي
والجرجاني وعيسى بن ابان في رواية وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم انه لا يبقى حجة بعده بل يجب التوقف
فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل
اقتلوا المشركين لا تقتلوا بعضهم الا انه يجب بمحل الخصوص اذا كان معلوما وقال عامتهم ان كان المخصوص
مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف الى البيان وان كان معلوما بقي فيما وراءه على ما
كان قبله وقال بعضهم ان المخصوص ان كان معلوما بقي على ما كان قبله وان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص
وبقي العام على ما كان قبله في الكل والصحيح عندنا ان العام يبقى حجة بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما
او مجهولا ولكن لا يبقى قطعيا كما قال الشافعي قبل التخصيص ودلالة صحة مذهبنا اجماع السلف على
الاحتجاج بالعموم بعد ما خص فان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر في ميراثها من ابيها
بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكر احد من الصحابة
احتجاجها به مع ظهوره وشهرته وعدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولا له لو نه غير قطعي اجماعهم على جواز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد فكان ذلك العام دون خبر الواحد لان القياس لا يعارض خبر الواحد فيتعارض العام
المخصوص ولان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لانه يبين ان قدر المخصوص لم يدخل تحت العام
كالاستثناء ولهذا لا يكون الا مقارنا عند كثير الفقهاء من الفقهاء وجوزه المتكلمون والشيخ ابو منصور
متراخيا ويشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مفيد بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه حتى لا

بلغوا احد الشبهين بل يعتبر في كل باب بنظيره فقلنا اذا كان الخصوص مجهولا فباعتبار الاستثنا
يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص كالاستثنا المجهول لان جهالة المستثنى يوجب جهالة المستثنى منه
وباعتبار الناسخ يبقى كما كان في جميع ما تناوله لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم فلا يسقط دليل الخصوص
بالشك ولا يخرج العام من كونه حجة فيما وراءه بالشك ولم يبق قطعيا ايضا بالشك واذا كان دليل
الخصوص معلوما فانه باعتبار الصيغة يقبل التعليل فان الاصل في النصوص التعليل وبالتعليل لا يدرى ما يتعدى
اليه حكم الخصوص مما تناوله العام فصار ما تناوله العام مجهولا وباعتبار الاستثنا لا يقبل التعليل اذ الاستثنا
لا يقبل التعليل لانه كلام غير مستقل بنفسه فوقع الشك وقد كان العام موجبا فلا يبطل بالشك
ولا يبقى قطعيا ايضا مع الشك وهذا معنى قول الشيخ عملا بشبه الاستثنا والنسخ ولا يقال الاستثنا
ودليل الناسخ لا يقبلان التعليل فلم يقبل دليل الخصوص لانا نقول المانع من التعليل في الاستثنا
عدم استقلاله بنفسه وفي الناسخ خلوص معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص
ومبطلا له فاذا كان دليلا مستبدا بنفسه مبينا ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة لم يوجد المانع
من التعليل فيحل التعليل **قوله** فصار اي فصار دليل الخصوص نظير هذه المسألة قال محمد
في الزيادات باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما هذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان لا يعين الذي
فيه الخيار ولا يفصل الثمن والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار والثالث ان يعين الذي فيه
الخيار ولا يفصل الثمن ففي هذه الوجوه الثلاثة يفسد البيع لجهالة المبيع او لجهالة الثمن والوجه الرابع
وهو المذكور في الكتاب ان يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن يصح البيع ويلزم في الذي لا خيار له
لعدم جهالة المبيع والثمن فشرط الخيار في المعلوم نظير دليل الخصوص لان الخيار لا يمنع الدخول في
الايجاب ويمنع الدخول في الحكم احترز من قال بالتوقف بان دليل الخصوص يشبه الاستثنا كما بينا
واستثنا المجهول يوجب جهالة في الباقي واذا كان معلوما يكون معلولا ظاهرا لانه نص قائم بنفسه
وبالتعليل لا يدرى ان حكم الخصوص الى اي مقدار يتعدى فبقي ما وراءه مجهولا ايضا وهذا معنى قول الشيخ
وقيل انه يسقط الاحتجاج به الى اخره **قوله** وصار اي فصار دليل الخصوص كالبيع المضاف
الى حر وعبد فانه باطل لان الحر لم يدخل في العقد اصلا وان العقد ورد على العبد ابتدا بالحصة فكان
المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقي بعد الثنيا والجواب عن هذا
انه له شبها بالناسخ

بلغ مقابلة

ايضا فيعمل

ايضا فيعمل بالشبهين كما بينا واحتج الفريق الثاني بان دليل الخصوص ان كان مجهولا فعلى ما قاله الواقفية وان كان
معلوما يبقى العام كما كان قبله لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثنا والاستثنا المعلوم لا يوجب جهالة في
الباقي والاستثنا لا يحتمل التعليل ايضا والجواب ما ذكرنا واحتج الفريق الثالث بان دليل الخصوص لما
كان مستقلا بنفسه حتى لو تراخى كان ناسخا سقط بنفسه اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح معارضا
للمعلوم فبقي العام على ما كان قبل الخصوص في جميع ما تناوله كما لو باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم
فالعقد يبقى صحيحا في الآخر لانهما دخلا تحت العقد ثم خرج احدهما لتعذر التسليم بهلاكه فبقي
العقد في الآخر صحيحا بحصته لان الجهالة امر عارض فكان بمنزلة النسخ لانه خرج بعد الدخول
وهذا معنى قول الشيخ وقيل انه يبقى كما كان الى اخره والجواب عنه ما ذكرنا ان له شبها بالاستثنا ايضا
فيعمل بالشبهين **قوله** والعموم اما ان يكون بالصيغة الى اخره اعلم ان الفاظ العموم قسمان عام بصيغته
ومعناه وعام بمعناه دون صيغته وقوله كالرجال نظير العام صيغة ومعنى فان الصيغة موضوعة
للجمع وكذلك معناه لانه يتناول الثلاثة وما فوقها وادنى الجمع ثلاثة عندنا نص عليه محمد رحمه الله في
السير على ما سنبينه ان شاء الله وكذا كل جمع كالمسلمين وغيره **قوله** وقوم نظير العام بمعناه دون
صيغته لان صيغته فرد كزيد ولهذا يثنى ويجمع يقال قوم وقومان واقوام وكذلك الرهط فرد صيغة
يقال رهط ورهطان وارهط ولكنه وضع للجمع مثل القوم وفي الصحاح الرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال ليس فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النساء وهو جمع
الكثرة والرهط جمع القلة **قوله** ومن وما الى اخره اعلم ان كلمة من عامة معنى لا صيغة لان صيغتها
فرد كزيد وهي مختصة باولي العقول وتستعمل في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال من
دخل من مماليكي الدار فهو حر يتناول العبيد والاما ولكن لفظها موحد مذكر ويحمل على اللفظ كثيرا
وقد يحمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر وتعم في الاولين لا محالة يقول
في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ونحوهم فيها الى ان يؤتى الى اخرهم وفي الشرط من
زارني فله درهم فكل من زاره يستحق العطا وتعم في بعض مواضع الخبر ففي قوله من زارني فاعطه درهما يستحق
كل من زاره العطية وقد يكون خاصة تقول زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه لكنها في الاولين تعم
عموم الانفراد وفي الخبر عموم الاشتمال حتى يستحق كل من زاره العطية في موضع الشرط ولو قال اعط من في

هذه الدار دارها استحق الكل دارها وتحتمل الخصوص في بعض مواضع الحرر كما قلنا ولكن تستعمل في العموم اكثر
مما تستعمل في الخصوص الا ترى الى قوله عليه السلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان المراد منه العموم
وكذلك المساء معون فهموا منه العموم حتى تسارعوا الى الدخول فعلم ان الاصل فيها العموم ولا يقال انه المخصوص
ولكن اتصف بالدخول فصار عاما لانه ضرب من الاجتهاد وهم ليسوا من اهل الاجتهاد ومع ذلك فهموا منه
العموم ولهذا لو قال لرجل من شئت من عبيدي العتق فهو حر فشا واعتقوا احلاقا لو قال لاخر من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه فللاخر ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض
فصار الامر متنا ولا بعضا عاما فاذا قصر عن الكل بواحد كان عاملا بهما وكلمة من تحتمل الخصوص وعندهما
له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان كما في المسئلة
الاولى وكذلك كلمة ما عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل قال تعالى لله ما في السموات وما في
الارض وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق
لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما اذ معناه ان كان حملك غلاما والحمل اسم للمجموع وفي احتمال
الخصوص مثل كلمة من لانهما وضعت مبهمة لشيء فلابهامها تقع على الواحد والاكثر وعلى هذا خرج قول الرجل
لامرأته طلقي نفسك من الثلث ما شئت فعند ابي حنيفة لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين وعندهما لا ان
ايضا لما بينا في كلمة من وتستعمل ما بمعنى من كما في قوله تعالى والسما وما بناها اي ومن بناها ولذلك من
بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على اربع وتستعمل كلمة ما في صفات من يعقل
ايضا تقول ما زيد وما عمرو فيقال في جوابه الكريم والفاضل كذا ذكره صاحب المفتاح قوله وكل للاحاطه
الى اخره اعلم ان كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها لانها للاحاطة ولكن على سبيل الافراد كان ليس معه غيره
فاذا قال الرجلين لكما على الف يجب عليه الف لهما ولو قال لكل واحد منكما يلزم عليه لكل منهما الف وكانها
ماخوذة من الاكليل الذي هو محيط بجوانب الراس وهي لازمة الاضافة ولهذا لا يدخل الا على الاسما فاذا
اضيف الى المعرفة توجب احاطة الاجزا العدم افرادها واذا اضيف الى النكرة توجب احاطة الافراد فيصدق
قولنا كل رمان ما كول لان جميع افراده ما كول ولا يصدق قولنا كل الرمان ما كول اذ قشره غير ما كول ولهذا
لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق توجب عموم الافراد حتى يحنث بتزوج كل امرأة وتثبت عموم الافعال ضمنا
فاذا وصلت بكلمة ما اوجبت عموم الافعال ويكون ما مع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم الذي يقع بعد

كل

اكرمك
كل لان ما مصدرية وتصير الفعل بها في تاويل المصدر فاذا قلت كلما اتيتني اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك
لان كل لازم للاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فبالضرورة يدخلها ما لتصير الفعل في تاويل الاسم والمراد بالمصدر
في مثل هذا الموقع وقت وقوع الفعل تقول اقوم ههنا ما دام زيد جالسا اي ذا دوام جلوسه ويريد بالدوام وقت
الدوام فكان معنى قولنا كلما دخلت الدار فانت طالق كل وقت تدخلين فيها وفي عين المعاني كلمة ما هذه للجزاء ضمت
الى كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيها الجواب وتثبت عموم الاسما ضمنا اي
من ضرورة عموم الافعال كما تثبت عموم الافعال من ضرورة عموم الاسما وعلى هذا مسائل اصحابنا في قول الرجل
كل امرأة اتزوجها او كلما تزوجت امرأة فهي طالق ففي الاول يعم الاعيان دون الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة
الثانية على امرأة واحدة وفي الثاني يعم الافعال والاعيان جميعا قوله وكلمة الجميع الى اخره اعلم
ان كلمة الجميع عامة الا انها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع قصدا بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة
على سبيل الافراد كما ان وكلمة من توجب العموم والاجتماع ولا توجب الاحاطة قصدا قوله وفي كلمة كل
توجب لكل رجل منهم النفل اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة توجب لكل منهم
النفل تاما ولو قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق
فلما قرنه بمن سقط عموم من وتعين احتمال الخصوص حملا للمحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم
ولم يوجد ولو دخل العشرة فرادى كان النفل للاول خاصة في الفصول الثلاثة لانه الاول من كل وجه
وكلمة من تحتمل الخصوص فينظر الى القرينة ويعمل بها وكذا كلمة كل تحتمل الخصوص وكلمة الجميع تحتمل ان
تستعار بمعنى الكل لان لكل واحد منهما للجميع فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قامت الدلالة على ان
الواحد يستحق النفل كالجميع لان التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة في قتال العدو ونيل قوله اولا فلما استحقه
الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اقوى فان قيل هلا جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل بطريق
الاستعارة فيما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نفلا ومعنى الجميع فيكون للكل نفل واحد قلنا لا
يمكن ذلك لان كلمة من لا يدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصدا بل عمومها ضرورة ابهامها كعموم النكرة
في موضع النفي تحقيقه لا يكون له اشتراك مع كل واحد منهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد فلا يجوز الاستعارة
فان قيل في استعارة كلمة الجميع بمعنى الكل جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع اولا استحقوا النفل عملا
بحقيقتها ولو دخل واحد فله النفل ايضا عملا بمجازها قلنا ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط

الشرط وهو الدخول ولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقتها وان وجد في واحد يعمل بمجازها

وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما وذلك غير ممكن كذا قيل ولقايل ان يقول في الاراده يلزم

الجمع وان لم يتصور اجتماعهما في الوقوع لان معنى الجمع بينهما في الاراده ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد

وههنا كهذه المثابة وان لم يتصور اجتماعهما في الوقوع **قوله** والنكره في موضع النفي تعم اعلم ان النكره

في ذاتها خاصه اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجمله الا انها تعم بدخول حرف النفي سوا دخل حرف النفي

على نفسها كقولك لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رايت رجلا وفي الوجهين ــــ

العموم اقتضا وضروره وذلك لانه لما نفى رويه رجل منكر فقد نفى رويه جميع الرجال ضروره اذ لو راى رجلا

واحدا يكون كاذبا في خبره بخلاف الاثبات فانه ليس من ضروره اثبات رويه رجل منكر رويه الكل ولان

النص والاجماع يدلان على انها في النفي تعم فان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شي رد الله تعالى قولهم

بقوله قل من انزل الكتاب الذي جا به موسى ولو لم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا ردا له واجمع اهل

العلم ان كلمه لا اله الا الله كلمه توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفي النكره موجبا للعموم ولا يقال قد يصح

الاضراب عنه باثبات التثنيه والجمع مثل ان يقول ما رايت رجلا بل رجلين او رجالا كذا نقل عن

سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك كما لو قيل ما رايت رجالا بل رجالا لانا نقول لا نسلم صحه ذلك

ولين سلمنا فنقول بقرينه الاضراب يفهم ان المراد نفي صفه الوحده لا نفي الحقيقه كما لو قال ما رايت رجلا كوفيا

يفهم نفي رويه هذه الحقيقه لا مطلق الحقيقه كذا ههنا **قوله** . والنكره في الاثبات تخص الى اخره اعلم

ان النكره في موضع الاثبات تخص عندنا لانها مطلقه والمطلق خاص عندنا لانه المتعرض بالذات دون الصفات وعند

الشافعي تعم لانها مبهمه بيننا ولا افرادا حتى قال بعموم الرقبه في قوله تعالى فتحرير رقبه في كفاره الظهار وقد خصت

منها الرقبه بالاجماع فخص الكافره منها بالقياس على كفاره القتل لان الكفارات جنس واحد وقلنا انها مطلقه لا عامه

لانها تدل على فرد غير معين فتتناول واحدا لا بعينه على احتمال وصف دون وصف ولهذا لا يجب عليه الا تحرير رقبه واحده

ولو كانت عامه لما خرج عن العهده بتحرير رقبه واحده واذا كان كذلك لا يصح تقييده بالقياس لان تقييد المطلق

نسخ وذا لا يجوز بالقياس واما عدم جواز الزمنه باعتبار ان الرقبه اسم للبنيه كما خلقها الله تعالى كذا ذكره في الصحاح اي

لعمر الهالك لغه والزمنه هالكه لفوات جنس المنفعه فلم يتناولها اسم الرقبه مطلقا ولان التحرير المطلق هو

الاعتاق الكامل وذا لا يكون فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن في النص فكيف يخص **قوله** واذا وصفت بصفه

عامه

يتعم

يعم الى اخره اعلم ان النكره اذا وصفت بصفه عامه تعم ضروره عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصه كما ذكرنا

ولهذا لو قال والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا او والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه كان له ان يكلم جميع رجال الكوفه

ولم يصر موليا في مسله الايلا لانه حين استثنى يوما وقع فيه القربان فيه له القربان في كل يوم فقد ثبت علامه

الايلا فلم يكن موليا بخلاف ما لو قال الا رجلا او الا يوما بدون الصفه فان له ان يتكلم بواحد فقط سوا كان

من الكوفه او من غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث ويصير موليا بعد القربان مره واحده بعد غروب الشمس من

ذلك اليوم لانها في موضع الاثبات لان الاستثنا من النفي اثبات ويشكل هذا بقول الرجل والله لا اكلم رجلا كوفيا

فانه يصير بارا مع التكلم برجل واحد ذكره محمد في الجامع الكبير مع انها وصفت بصفه عامه في موضع الاثبات ولم

تصر عاما فقيل في جوابه هذا في هذه الصوره لمعنى اخر وهو ان النكره اذا لم تكن موصوفه بالاستثنا باسم الشخص

تناول مستثنى واحدا مشخصا واذا كانت موصوفه فالاستثنا بصفه النوع فيخص ذلك النوع لصيرورته كمستثنى

كذا في جامع شمس الايمه قلت هذا كلام حسن ولكن لا يندفع ما يرد نقضا على هذا الاصل العام **قوله**

ولهذا اي ولان النكره تعم بالصفه العامه قال علماونا فيما اذا قال الرجل اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا

لان ايا نكره قد وصفت بالصفه العامه وهي الضرب فتعم اعلم ان مدلول اي بعض من الكل غير معين ولذلك لزم ان

يكون مضافا ابدا وان لا يجوز اضافته الى الواحد المنكر الا على تاويل الجمع وايضا الى المعرف فلا يقال اي الرجل

الا اذا كان في معنى الجمع كقولنا اي التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تاويل الجمع ايضا

فان قولك اي رجل معناه اي الرجال واذا لم يكن هذا التاويل لم يجز اضافته اي اليه كذا في حاشيه المفصل

لمصنفه وفي الصحاح اي اسم معرب يستفهم به ويجازى فيمن يعقل وفيمن لا يعقل وهو معرفه للاضافه

وكان في اصل الوضع للخصوص ويدل عليه قوله تعالى ايكم ياتيني بعرشها فان المراد الفرد من المخاطبين ولم

يقل ياتوني كما يقال اي الرجال اتاك بصيغه الفرد في الاستفهام والشرط ثم ان ايا ان كانت معرفه بعد الاضافه

كما هو مذهب عامه اهل النحو وكما ذكر في الصحاح ولهذا يصلح مبتدا فكانت نكره معنى لتناولها كل واحد

من احاد ما اضيف اليه ولهذا صح الاستفهام بها بعد الاضافه الى المعرفه فتعم بالصفه كالنكره وان

كانت نكره كما هو مذهب صاحب التخمير فتعم ايضا بلا اشكال ولكن هذا الاصل غير مطرد فان الرقبه في قوله

فتحرير رقبه مومنه وصفت بصفه عامه ولم تعم عندنا بل عموم اي لوقوعه موقع الشرط وذلك من اسباب

العموم في الاسما المبهمه لانها محتاجه الى الصله فصار الفعل الذي جعل صله لها هو الشرط فتعم الفعل

لصيرورته شرطا **قوله** وإذا دخلت لام المعرفة إلى آخره اعلم أن أهل الأصول اختلفوا في الاسم الذي
دخلته لام التعريف لا للعهد قال بعضهم إن ذلك يدل على أن الجنس مراد لا على الاستغراق بل هو محتاج
إلى دليل وإليه ذهب بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول أبي علي الفسوي من أئمة اللغة قال القاضي أبو زيد
وفخر الإسلام اللام إذا دخلت على الفرد أو الجمع يصير للجنس إلا أنه يتناول الكل بطريق الحقيقة والأدنى
بطريق الحقيقة أيضا وقال جمهور الأصوليين وعامة أهل اللغة إن موجبه العموم والاستغراق لأن العلماء
أجمعوا على إجراء قوله والسارق والسارقة الزانية والزاني وقوله والنخل باسقات وقوله إن الإنسان
لفي خسر إلا الذين آمنوا على العموم وكذا تقول العرب الفرس أعدى من الحمار والأسد أقوى من الذئب
ويراد به كل الجنس لا الفرد ولأنه متى وجب صرفه إلى الجنس لعدم المعهود ليحصل التعريف وهو لم يحصل إلا
بالاستغراق وجب الصرف إليه لأن ما دونه لا يتعرف به لأنه لو صرف إلى مطلق الجنس بقيت الذوات
مجهولة وما وراءها معلوم بدون اللام فصار وجود اللام كعدمها وذلك إبطال وضع اللغة فتبين أن
العهد إذا انعدم لا بد من صرف اللام إلى الجمع ليحصل التعريف إلا أنه يعني أن يتناول الكل عند الإطلاق محتملا
لما دونه إلى الأدنى كما هو موجب سائر ألفاظ العموم ولم يتناول الكل إلا بالنية إلا أن يقولوا لما ساوى الفرد الكل
في الدخول تحت اللفظ بطريق الحقيقة يرجح الفرد للتيقن وانصرف المطلق إليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوي فإن
العام عند عدم المانع يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على أخص الخصوص فلو كان ما دخل عليه اللام عاما ينبغي
أن يكون كذلك وإن لم يكن عاما لا يصح عد لام التعريف من دلائل العموم قال شيخنا العلامة سلمه الله وفي الجملة لم
يتضح لي سر هذه المسألة **قوله** حتى يسقط إلى آخره اعلم أن اللام إذا دخلت على الجمع مثل النساء والرجال
يصير للجنس ويسقط اعتبار معنى الجمعية لأنها للتعريف ولا عهد في أقسام الجموع ليمكن تعريفه باللام فيحمل على
الجنس لإمكان تعريفه باللام إذ الجنس معهود في الذهن وفيه رعاية معنى الجمعية أيضا إما في الخارج أو في الذهن
إذ هو من الكليات فكان فيه عمل بالمعنيين وأما لو بقي الجمع على حقيقته بعد دخول اللام بطل معنى التعريف بالكلية
وهذا معنى قول الشيخ عملا بالدليلين **قوله** والنكرة إذا أعيدت إلى آخره اعلم أن الأصل أن المعرفة إذا
أعيدت معرفة [illegible] النكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى لأن المعرفة للجنس
والنكرة متناولة لبعضه فيكون داخلا في الكل لا محالة مقدما كانت النكرة أو مؤخرا والنكرة إذا أعيدت
نكرة كانت الثانية غير الأولى لأن كل واحدة متناولة للبعض فلا يلزم أن يكون الثانية عين الأولى

ولان

ولأن الثانية لو انصرفت إلى الأولى لتعينت ضرب تعيين بأن لا يشاركها غيرها فيه فلا يبقى نكرة
والأمر بخلافه كذا ذكر شيخنا سلمه الله في شرح البزدوي وذكر المصنف في شرحه أن المعرفة إذا
أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى لأنها لو كانت عينها لم تكن نكرة وهذا أوضح بالنظر إلى الدليل مثاله
قول الشاعر صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم إخوان عسى الأيام أن يرجعن قوما كالذي كانوا وهذا الشعر
يؤيد قول شيخنا ومثال الثاني والثالث العسر واليسر المذكوران في قوله تعالى إن مع العسر يسرا
الآية ومثال الأول قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وشاهد لهذا الأصل من المسائل رجل أقر بألف
مقيدا بصك ثم أقر به مقيدا بذلك الصك فإن زاد الصك على الشهود وأقر بما فيه عند كل فريق
منهم كان الثاني هو الأول فيلزمه ألف واحد بالاتفاق ولو كان كل واحد من الإقرارين نكرة أي غير
مقيد بصك والمجلس واحد كان الثاني والمجلس عين الأول أيضا بالاتفاق وإن كان المجلس مختلفا فكذلك
عندهما لأن العرف جار في تكرار الإقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود فيكون الثاني هو الأول
بدلالة العرف كما في مجلس واحد وعند أبي حنيفة كان الثاني غير الأول لأنه أقر بألف منكر مرتين
والنكرة إذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى بخلاف ما إذا كان المجلس متحدا فالقياس أن يلزمه
مالان ولكن في الاستحسان لا يلزمه لأن للمجلس الواحد تأثيرا في جمع الكلمات المتفرقات وجعلها
في حكم كلام واحد قال في الأصل المذكور نظر فإنه قد ينعكس كما في قوله تعالى إنا أنزلنا إليك الكتاب
بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب فالكتاب الثاني غير الأول وإن ذكرا معرفتين وقوله تعالى الله الذي
خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة فالضعف الثاني عين الأول
وإن ذكرا منكرين وكذا القوة الثانية عين الأولى وإن ذكرا منكرين قال في جوابه إن الأصل مستقيم
إلا أنه قد يترك الأصل لتعذر العمل به في موضع وقد تحقق التعذر فيما ذكر فإن الكتاب الأول لما
وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثاني بيانا لا يمكن صرفه إلى الأول وكذا الثاني لكن
بعد قوة الشباب قوة أخرى لا يمكن صرف الثانية إلى غير الأولى للتعذر وأما الضعف الثاني فهو عين الأول
لإمكان صرفه إلى عين الأول فإن المفسرين قالوا الضعف الأول النطفة والضعف الثاني الطفولة
ومعناه خلقكم من ماء ذي ضعف أي قليل وحقير ثم جعل من بعد ضعف أي ضعف الطفولة قوة الشباب
ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة أي عند الكبر **قوله** وما ينتهي إليه الخصوص إلى آخره اعلم

ان المخصص فيما هو جنس سواء كان فردا صيغة كالرجل او دلالة كالعبد والنساء والطائفة يجوز
الى ان يبقى الواحد لان الجنس يطلق على الواحد حقيقة وفيما هو جمع صيغة ومعنى كالعبيد والنساء او معنى
لا صيغة كقوم ورهط يجوز الى ان يبقى الثلاثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة وهو قول ابن
عباس واصحابنا والشافعي وقال عمر وزيد ومالك وبعض اصحاب الشافعي اقل الجمع اثنان احتجوا بقوله
تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله وداود وسليمن الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين وقوله في قصة موسى
وهرون انا معكم مستمعون وقوله عليه السلم الاثنان فما فوقهما جماعة وفي الوصايا والمواريث خص
للاثنين حكم الجماعة بالاجماع ويستعمل الاثنان في اللغة استعمال الجماعة فيقال نحن فعلنا في الاثنين كما
في الثلاثة ولاجل ان الامام يتقدم على الاثنين والتقدم سنة الجماعة ولنا قوله عليه السلم
الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب والركب اسم الجماعة وقد فصل بين التثنية والجمع في
الحكم ولان اهل اللغة اجمعوا على ان الكلام ثلثة اقسام وحدان وتثنية وجمع ولكل واحد صيغة على
حدة وذلك ان التثنية غير الجمع ولا لما اختصا بصيغة على حدة كما لم يوضع لما زاد على الثلاثة صيغة بلغ
على حدة ولان الجمع ينعت بالثلاثة فما فوقها يقال رجال ثلاثة ولا يقال رجال اثنان واجمعوا ان الامام لا يتقدم
على الواحد ولو كان الاثنان جمعا لتقدم لان الامام من الجماعة قوله وقوله عليه السلم الاثنان الخ
جواب عن كلمات الخصم يعني هذا الحديث محمول على المواريث والوصايا حتى كان للبنتين الثلثان كالثلاث او
محمله على سنة تقدم الامام يعني ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلث لاحراز فضيلة الجماعة اذ هو
عليه السلم مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل لما ذكره الجصاص وغيره
واما الجواب عن المواريث والوصايا ان استحقاق الاثنين الثلثين ليس بالنص الوارد بصيغة الجمع وهو
قوله فلهن ثلثا ما ترك فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وانما ثبت للاختين ثلثا المال بصريح هذا النص وقد ثبت
بدلالة قوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فعرفنا ان للاثنين حكم الجمع في الاخوات مع ان قرابتهما
متوسطة اذ هي قرابة مجاورة فلان يثبت للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذ هي قرابة جزئية كان اولى
والوصية تبتنى على الارث ايضا لانها اخت الميراث من حيث ان كل واحد خلافة تثبت بعد الموت والحقت بها واما
الجواب عن الايات فان الخصم يطلق على الواحد والجمع كالضيف والمراد بالاية الثانية حكمهما مع الجمع المحكوم
عليهم وبالثالثة موسى وهرون وفرعون واما قولهم نحن فعلنا فيجوز ان يقول الواحد فعلنا ايضا وهذا لا يدل

على ان اسم الجمع يتناول الفرد حقيقة واما الامام انما يتقدم على الاثنين لان الامام في غير الجمعة مخصوص من الجماعة
لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فاذا كان معه اثنان كملت الجماعة فيثبت حكمها وهو تقدم الامام
قوله واما المشترك اي المشترك فيه ان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها فقوله على سبيل البدل
احتراز عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول يعني من حيث انها مشتركة في معنى واحد وهو
الوجود وعددا للثلاث ليس بشرط في الاشتراك بين المعنيين كالقرء للحيض والطهر والقرء بضم القاف وفتحها
اعلم ان الاشتراك على خلاف الاصل لانه مخل بالفهم في حق السامع والمقصود من وضع الالفاظ الافهام ولهذا لو دار اللفظ
بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه وسبب وقوعه اما غفلة الواضع او كون اللغتين اصطلاحين كما قال
ابو هاشم واختلاف الواضعين او القصد الى تعريف الشيء لغيره مجملا غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال
كالتفصيل وان كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فالابتلاء كما في انزال المتشابه قوله وحكمه
التوقف فيه يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد حق حتى يقوم دليل الترجيح لانه لا عموم له كما
بين فان الثابت احد مفهوميه لانه غير متعين عند السامع من غير ترجيح لاحدهما على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط
التأمل كما تامل علماؤنا رحمهم الله في لفظ القرء فوجدوا اصل هذا التركيب دالا على الجمع يقال قرأت الشيء قرانا
اي جمعته وعلى الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم لانه هو المجتمع في الرحم
ولذا حقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى العارض فكان
هذا الاسم اولى بالحيض فقالوا المراد من القرء في الاية الحيض دون الاطهار وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء بمعنى
المفعول اي بمعنى المجتمع اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان
الطهر احق به واطلاقه على الحيض بسبب المجاز ولذا الانتقال يكون من الطهر الى الحيض الى الطهر لان المراد بالطهر
الطهر الشرعي الا ان يقال ان الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم ولكن للخصم ان يمنع ان الطهر
الشرعي اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن النبي عليه السلم وعن بعض الصحابة
طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان على ان المراد منه الحيض لان الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحرة دون السبيل
فعلم ان الثابت في حق الحرائر الحيض لا الاطهار واستدل ابو منصور الماتريدي رحمه الله بقوله تعالى واللائي
يئسن من المحيض حيث تعرض عند ذكر الخلف وهو الاشهر الياس عن الحيض فعلم ان المراد منها الحيض قوله ولا عموم
له اعلم ان الشافعي عنه والباقلاني وجماعة من المعتزلة يجوز ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه

وطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما وعند بعض اصحاب يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة وعند بعض اصحابنا و
المحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابي هاشم وابي عبد الله البصري من المعتزلة لا يصح ذلك
حقيقة ولا مجازا ومن جوز تمسك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية فانه معنيان مختلفان
لان الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة ومن جوز ذلك
مجازا لا حقيقة قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل يسبق واحد من مفهوميه على سبيل البدل
فيكون حقيقة في احدهما فلو اطلق عليهما كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له لعلاقة وهي الكلية
والجزئية ووجه قول العامة انه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه حقيقة وان كان موضوعا
للمجموع وهو موضوع لكل فرد ايضا فاللفظ دائر بين كل فرد وبين المجموع فيكون الجزم بافادته للمجموع دون
كل فرد ترجيحا بلا مرجح ان قيل ولانه لو اريد منه المجموع لا يتحقق مقصود الواضع وهو الابتلاء و
التعريف الاجمالي لانه يصير معلوما حينئذ ولان الامة اجمعت على ان لا عموم لقوله تعالى ثلاثة قروء
بل المراد منه الحيض او الاطهار واما تمسكهم بالآية فضعيف لانه يجوز ان يراد من الصلاة العناية بامر الرسول
اظهارا لشرفه فيعم الرحمة والاستغفار او تقدير الآية ان الله يصلي وملائكته يصلون واما قولهم
يجوز ذلك مجازا تسمية للجزء باسم الكل ففاسد لعدم الاتصال بين المجموع وبين كل واحد من الافراد
بوجه لا من حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات اللفظ موقوف على كون
الباقي مفهوما منه فلا يكون بينهما علاقة بوجه كذا قيل فلهذا قلنا لو اوصى رجل بثلث ماله لمواليه
وله موال اعتقوه وموال اعتقهم تبطل الوصية لانه مشترك بين الاعلى والاسفل ويحتمل ان يراد
كل واحد منهما فتبطل لجهالة الموصى له **قوله** واما المأول فكذا قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأي
وهما ليسا بلازمين فانه ذكر في الميزان والقوم ان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بخبر الواحد سمي مأولا
وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران مأولين ومع هذا عدم القيد في المجموع الا ان يحمل
المشترك على المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء او احتمال وغالب الرأي على دليل ظني بتجنيد ذكر فيه
جميع اقسامه ويصير تقدير الكلام المأول هو ما ترجح مما فيه خفاء بدليل ظني واحترز به عن المفسر فان الدليل
المرجح اذا كان قطعيا يسمى ذلك مفسرا ويحتمل ان يكون هذا التعريف للمأول الذي من المشترك لا لمطلقه لان هذا المأول
من اقسام الصيغة دون غيره ثم قيل انما ادخل المأول في اقسام النظم صيغة مع ان المراد ثبت فيه بالرأي لان

الحكم

الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى والحكم في المنصوص عليه يضاف
الى النص وان كان في غيره يضاف الى العلة وهذا مشكل لان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ بنفسه على المعنى
بالوضع من غير نظر الى امر اخر ولهذا غاير الاقسام الاخر لان في تلك الاقسام انضم الى دلالة الصيغة معنى اخر
انفصل به كل قسم عن غيره فحينئذ لا يستقيم جعل المأول من هذا القسم كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص
والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى اخر اليها وهو التركيب
والاستعمال **قوله** وحكمه اي وحكم المأول وجوب العمل على احتمال السهو كما في خبر الواحد
والقياس لان التأويل ان ثبت بالرأي فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه ظني دليله
فيكون الثابت به ظنيا **قوله** واما الظاهر فكذا المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ظهر المراد
منه الظهور اللغوي وهو الوضوح والانكشاف فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه **قوله** بصيغته اي
بسماعها اذا كان من اهل اللسان واحترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد فيهما توقف على امر اخر
بعد السماع **قوله** وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه لا خلاف انه موجب للعمل واما الخلاف في
انه يوجب الحكم على سبيل القطع والظن فعند العراقيين والقاضي ابي زيد ومن تبعهم انه يوجب الحكم قطعا
عاما كان او خاصا وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه
وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم
النص العام عندهم لاحتمال الخصوص واحتمال المجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع وعندنا لا عبرة للاحتمال
البعيد وهو الذي لا يدل عليه قرينة لانه ناشئ عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه ولا
يلزم تكليف ما ليس في الوسع كذا قيل وفيه بحث قد ذكرناه في العام **قوله** واما النص فكذا ذكر عامة
الشارحين للمنتخب والبزدوي ان قصد المتكلم شرط في النص وعدم القصد في الظاهر قالوا في الفرق لو قيل
رايت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق
ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق قيل هذا كلام حسن ولكنه مخالف
لعامة كتب الاصول فان شمس الائمة والقاضي ابا زيد وصدر الاسلام والسيد الامام ابا القسم
وغيرهم ذكروا في اصولهم ان الظاهر ما يعرف المراد منه من غير تامل فيه كقوله تعالى يا ايها الناس
اتقوا ربكم وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا او قوله فاقطعوا وما فرقوا في ايراد النظائر بين ما كان

مسوقًا او لم يكن فثبت ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط وهذا الشرط لم يذكره احد من الاصوليين في تحديد
الظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل والمراد بالازدياد وضوحه على الظاهر
ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا تدل على ان قصد
المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الاية فان العدد لم
يفهم بدون اقتران مثنى وثلث بها ويؤيده ما قال شمس الائمة في اصوله واما النص فما يزداد بيانا
بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار
القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام وغيرهما حيث قيد معنى قوله بمعنى من المتكلم اي المعنى الذي ازداد
وضوح النص على الظاهر غرض المتكلم الذي يفهم بقرينة ولكن ليس في اللفظ ما يدل عليه وضعا
وهذا معنى قول الشيخ لا في نفس الصيغة **قوله** على احتمال تاويل هو في حيز المجاز يعني حكم النص
وجوب العمل بطريق القطع وان كان فيه احتمال تاويل ولكن ذلك الاحتمال في حيز المجاز فلا يخرجه عن القطع
كما في الخاص **قوله** واما المفسر فلذا اي المفسر كلام ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه
احتمال التاويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر
في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا
ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا وحكمه
اي وحكم المفسر وجوب العمل على طريق القطع مع احتمال النسخ **قوله** واما المحكم فاحكم وضمن احكم
معنى امتنع او من اي امتنع المعنى الذي زيد بالمفسر عن النسخ فظهر بذلك ان المحكم غير قابل للنسخ وهو
قول العامة من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا وجها واحدا
والاصح هو الاول لان ما ذكره يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم اي محكم مامون عن الانتقاض وقيل
ماخوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اي منعته ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار فالمحكم يمتنع عن ان
يرد عليه النسخ والتبديل ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات
الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبارات وسمي محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام
ويسمى هذا محكما لغيره **قوله** كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا نظير الظاهر والنص فانه ظاهر في اباحة
البيع نص في بيان التفرقة لان سوق الكلام لاجل التفرقة بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى قالوا انما البيع

مثل الربوا وقوله فسجد الملائكة

والنص
الملائكة وقوله ان الله بكل شيء عليم نظير المحكم **قوله** ويظهر التفاوت عند كما اعلم ان كل واحد من الظاهر
والمفسر والمحكم يوجب الحكم قطعا عند الاكثر ولكن يظهر التفاوت في موجب هذه الاقسام عند التعارض حتى
يرجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل وهذا معنى قول الشيخ ليصير الادنى متروكا بالاعلى
مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية
فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص
يقتضي اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض
بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل
صلاة فان الاول نص ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام تستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل
الاول عليه ومثاله من المسائل ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح لان
تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا
يحتمل التاقيت بحال فيرجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا ونظير تعارض المفسر مع المحكم ما ذكر في
النصوص وذكر في بعض الشروح نظيره قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول فان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء
ولا يحتمل معنى اخر والثاني محكم في عدم قبول شهادة المحدود في القذف لان التابيد التحق به فيرجح على
المفسر ولكن هذا ليس بقوي فان الاول ليس بمفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله
واشهدوا والاية يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا
مع الاحتمال ثم انه لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان شهادة العميان والمحدودين في القذف صحيحة
حتى ينعقد النكاح بشهادتهم وان لم يقبل شهادتهم وقيل قوله عليه السلام من استنجى منكم بثلاثة احجار مع قوله
عليه السلام من استجمر فليوتر من فعل فحسن ومن لا فلا حرج فالاول نص في الثلاث والثاني محكم في التخيير والاول يحتمل
الاباحة فيترجح الثاني على الاول وفيه تامل **قوله** واما الخفي فكذا اعلم ان الاقسام الاربعة اضداد
يقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه وانما بين القسم المقابل
لتوضيح الاقسام المذكورة كما قيل وبضدها تتبين الاشياء وهذا القسم لا يقابل بعضها بعضا فاحتاج
الى بيان ما يقابله بخلاف الاقسام الاخر فان المضادة فيها ثابتة في انفسها كالخاص مع العام والحقيقة مع المجاز

يقال

فان قيل لا يخلو من ان يكون القسم المقابل خارجا عن قسم البيان او داخلا فيه فان كان داخلا يلزم ان
القسم الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان خارجا يلزم ان يقال واقسام النظم والمعنى
خمسة وقد ذكرها اربعة قلنا انه داخل في قسم البيان ولكن لم يقل ان وجوه البيان ثمانية لان المقصود
من ذكر الاقسام المقابلة تتميم بيان الاقسام المذكورة الاربعة فيكون الاقسام المقابلة تبعا
لها في البيان فلذلك لم يفردها بالذكر قوله بعارض غير الصيغة يعني صيغة الكلام
ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعه اللغوي لكن خفي بالنسبة الى محل بسبب عارض في ذلك المحل
كاية السرقة فانها ظاهرة في ايجاب القطع في حق كل سارق لم يختص باسم اخر وخفية في حق
الطرار والنباش بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم اخر يعرفان به فان اختلاف الاسم يدل
على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فبعدا عن اسم السرقة فخفيت الاية في حقهما واشتبه الامر ان
اختصاصهما باسم اخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فتاملنا في السرقة فوجدناها في
الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار
وزيادة فان السارق يسارق عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيبة
والطرار يسارق العين التي ترصد للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة
واكمل حيلة فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة في فعله في حقه بالطريق الاولى واما النباش يسارق عين
من يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته فتبدل الاسم في فعله
باعتبار نقصان الحرز والمالية جميعا فلا يلحق بالسارق ولان الحد لا يثبت بمثل هذه التعدية
وهذا معنى قول الشيخ وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمذا قوله واما المشكل فلذا اي
المشكل هو الذي اشتبه المراد منه لدخوله في اشكاله وامثاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل
يتميز به من بين سائر الاشكال قوله فهو الداخل في اشكاله اشارة الى ماخذه فان المشكل
ماخوذ من قولهم اشكل على كذا اي دخل في اشكاله مثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه
معنى انى للسامع انه بمعنى كيف وبمعنى اين لانه يستعمل بمعنيين قال الله تعالى انى لك هذا اي من
اين لك وقال تعالى انى يكون لي غلام اي كيف فعرف بعد الطلب في التامل انه بمعنى كيف بقرينة
الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى وقيل ان من

نظايره قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ولا بد من ان يوجد ليلة القدر في كل اثني عشر شهرا
فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه ثلاثا وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر
ليس فيها ليلة القدر وكذلك قوله عليه السلم من قرا يس كان كمن قرا القران عشر مرات ففيه تفضيل الشيء
على نفسه فبعد التامل عرف ان معناه كمن قرا القران عشر مرات بدونها لا معها قوله وحكمه
لذا المراد من الطلب ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في المراد
منها كما لو نظر في اي فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيهما
فوجدها بمعنى كيف في هذا الموضع لما ذكرنا فيقتضي التخيير في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كنت
قاعدة او مضطجعة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا قوله واما المجمل فلذا المراد من
ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها والتوارد قد يكون باعتبار الوضع
كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالربوا والصلوة
والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا
قبل التفسير وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا لان المشترك بين معنيين اذا انسد فيه باب الترجيح
يصير مجملا وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني زايد في التحديد فينبغي ان يقول هو ما اشتبه
المراد منه اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار من المجمل كما قال شمس الائمة رحمه الله فلم يحو به
لما حصل المراد وهو فهم المعنى لا ضير في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه قوله
وحكمه لذا اي حكم المجمل التوقف فيه في حق العمل واعتقاد حقية المراد به الى ان ياتيه البيان
فاذا لحقه البيان وجب العمل به على حسب تفاوت درجات البيان فان كان شافيا وقطعيا كبيان
الصلاة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار
ماولا وان لم يكن البيان شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتامل بعد ذلك كبيان
الربوا بحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا محلى باللام المستغرق لجميع انواعه والنبي عليه
السلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر لاتعدام كلمات القصر ولا يعقد الاجماع ايضا ان
الربوا غير مقتصر عليها فصار ما والاهما وبقي فيما وراءها غير معلوم كما قبل البيان الا انه يحتمل
ان يوقف على ما وراءها بالتامل في هذا البيان فسميه مشكلا فيه كذا قيل قوله كالصلاة والزكوة

والزكوة فانهما وضعا للدعاء والنماء وهما غير مرادين بالاجماع بل زيد في الشرع اوصاف فتستفسر اولا
ثم تطلب المراد ثم يتأمل ليظهر المجمل من المفهوم وهذا لان تفسير الصلاة بفعل النبي عليه السلام وهو صلى وراعى
الفرائض والواجبات والسنن فلا بد من التأمل ليمتاز البعض عن البعض ولهذا وقع الاختلاف فيهما قديما
وحديثا حتى جعل البعض فريضة والبعض واجبا وكذا البيان في الزكوة ورد بقوله عليه السلام في كل مائتي درهم
خمسة فطلب المعنى الذي لاجله وجبت الزكوة اهو ملك النصاب مطلقا ام بصفة النماء او بوصف
الفراغ من الدين وغير ذلك مما تعسر تعداده قوله . واما المتشابه فلانه ضد المحكم المتشابه لان
المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث امن من النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء بانه بحيث انقطع رجاء البيان
عنه في مقابلته وحكمه اي حكم المتشابه اعتقاد اي يعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه حق
ويتوقف فيه قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة فانه يوقف على المراد منه في الاخرة على ما قيل لان انزال المتشابه
للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة اعلم ان ما ذكر من تفسير المتشابه بانه انقطع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة
والتابعين وعامة اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي بناء على ان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا
الله واجب وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه والوقف على قوله والراسخون في
العلم لا على ما قبله قالوا ولو لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به لم يكن لهم فضل
على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويؤولون كل اية ولم نرهم وقفوا على شيء ولان انزال
القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم
ولم يبق حينئذ فيه فائدة وقالت العامة ان الوقف على قوله الا الله واجب والراسخون ابتداء امر الله تعالى
عليهم بالايمان والتسليم بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية الفقيه
طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة
بان يجريه على الظاهر من غير دليل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا
وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية وقال اذا رأيتم
الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر مطلقا عمن اتبع سواء اتبع
لابتغاء الفتنة او لغيره فيتناول الجميع والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لان في تكليف الاحكام
ابتلاء العاقل وله في تفهم معانيها وحكمها مصرع الى العقل فلو لم يبتل العقل لاستمر العالم في ابهة العلم
على المرودة وما

انقاد

انقيادا للتذلل العبودية والحليم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا ليبلو موضع جثوة التلميذ لاستاذه
ولا يجزم باستقصائه براية هداية منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لبارئها استسلاما واعترافا
بقصورها هذا في غير المعاني قوله . كالمقطعات في اوائل السور اي المتشابه مثل المقطعات في اوائل السور
اي الحروف المقطعة التي يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها عن الثاني مثل الم وغيرها ثم قيل هي من المتشابهات
فيجب الايمان بها ولا يطلب فيها التأويل وقيل هي من السر الملائكة التي يفهم بعضهم من بعض وقيل انها السبب
عيشا لهه بل هي جنس التكلم بالرمز فيحتمل التأويل بحيث لا يرده العقل والشرع بدليل تأويل بعض الصحابة مثل
ابن عباس وغيره من غير رد وانكار عليهم من الباقين ولما كان القول الاول اكثر اختاره المصنف وتابع فيه فخر
الاسلام رحمهما الله قوله واما الحقيقة فكذا الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما
بمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته فيكون معناه الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء
للتأنيث اذا كانت بمعنى الاول ولتشبيه الثانية وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية كما في النطيحة اذا
كانت بالمعنى الثاني لان النقل بمنزلة التأنيث ثم الحقيقة على ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية و
السبب في انقسامها هذا ولا يستراب في انقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الصلاة المستعملة في
الدعاء مثلا مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان كان
حقيقة لغوية واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بالوضع في تعريف الحقيقة والمجاز مطلق الوضع وهو تعيين اللفظ
بازاء المعنى ليدخل فيه الاقسام الستة ولفظ الحقيقة يطلق على اللفظ المستعمل في موضوعه بطريق
الاصالة وقد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا شائعا وقد يطلق على ذات الشيء
والمراد هنا الاول وهو قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز قوله . واما المجاز فكذا المجاز مفعل
بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي اذ اصله مجوز فقلبت الواو المفتوحة الفا كما في مقول ومقال ومقوم ومقام
وسمي به لان اللفظ اذا استعمل في غير موضوعه فقد تعدى موضعه والمراد من قولنا المناسبة الاتصال وهو اما
صورة كما في تسمية المطر سماء في قولهم ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي في ظن بسبب المطر فان السماء اسم للسحاب
ولكنها علاقة فاطلق والمطر ينزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بينهما في المعنى واما
معنى كما في تسمية الشجاع اسدا والمراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن كذلك لما صح الاستعارة حتى لم يجز
تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كان

من لوازمه بل بالوصف الخاص المشهور وهو الشجاعة فصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع وهذا لان الاستعارة
لو جازت بكل معنى لم يبق للكلام حسن ولم يبق للفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق الفصاحة فضل على غيره
قوله وحكمه اي وحكم المجاز وجود ما استعير له اي ثبوت ما استعير له خاصا او كان عاما وقال الشافعي لا
عموم له لانه ضروري اي يصار اليه ضرورة توسعة الكلام وهذه الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم العموم فلا يصار
اليه كما في المقتضى عنده ولكنا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص
وعموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون عامة والامر بخلافه بل بالدليل زائد
على الحقيقة مثل الواو والنون والالف والتاء في قوله مسلمون ومسلمات او اللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم
ذكره في الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا كما في الحقيقة وما
ذكر الخصم انه ضروري باطل فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنه
الى المجاز لا لضرورة وحاجة والدليل عليه ان القران في اعلى رتبة الفصاحة وارفع درجة البلاغة والمجاز
موجود فيه حتى عد من عجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وغير
ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورة فثبت انه ليس بضروري ولان المقتضى ضروري
عندكم ومع ذلك موجود في القران لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة الى السامع فانه تثبت ضرورة تصحيح
الكلام في حق السامع بخلاف المجاز فانها فيه راجعة الى المتكلم كما قلنا انه لتوسعة الكلام فجاز ان يوجد
في القران دون المجاز وفي قوله وقد كثر ذلك في كتاب الله اشارة الى رد قول من انكر وجود المجاز في القران
من الروافض واهل الظاهر متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافيه واذا صدق نفيه كان اثباته
كذبا فيمتنع في كلام الله تعالى وعلى ما ذكرنا انه ضروري والله تعالى منزه عنها وبانه لو كان واقعا في القران
لصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لصدور التكلم بالمجاز منه والامر بخلافه وكل ذلك فاسد لانه موجود
في القران بحيث لا وجه الى انكاره وقولهم المجاز كذب وهم لان الكذب انما يلزم ان لو كان النفي والاثبات
للحقيقة كقولنا هو اسد هو ليس باسد بطريق الحقيقة اما لو كان احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز فلا
يلزم الكذب واما لم يصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لان اسماء الله تعالى توقيفية قوله ولهذا جعلنا
لفظ الصاع اي ولان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه لا تبيعوا الدرهم
بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله لانه لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع

بالصاعين

التعريف

بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله مجازا بطريق اطلاق اسم المحل على الحال لانه اسم جنس محلى باللام
فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو كان على حقيقته فيدل بعبارته وعمومه على حرمة الربوا
في غير المطعوم كالجص والنورة كما في المطعوم وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما صار المعنى فلا ما
حل بالصاع بما حل بالصاعين ولا مدخل فيه الا ان الكيل هو العلة وابى الشافعي عموم هذا الحديث وقال لما
صار مجازا لا يجوز عمومه وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا فلا يعارض عموم قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه بعبارته يدل على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا
مساويا او غير مساو ولان الطعام محلى بلام الجنس فيقتضي العموم الا ان الاستثناء عارضه في الكثير فبقي ما
وراءه داخلا تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنتين ويلزم من اشارته ان الطعم علة الربوا لا القدر والجنس لان الحكم
متى ترتب على اسم مشتق كان ماخذه علة لذلك الحكم كالزنا والسرقة في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
الزانية والزاني فاجلدوا والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة واذا ثبت
علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد اوصاف النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع غير
المطعوم متفاضلا لعدم العلة قوله والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي يصح اطلاق اللفظ على
موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال وهذا علامة الفرق بينهما فاسم الاب عن الوالد لا ينفى بحال ويسمى
الجد ابا ويصح نفيه عنه لان الحقيقة وضع وهذا مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل كالملك والعارية
قوله ومتى امكن العمل بها سقط المجاز اي متى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز لان المستعار
لا يزاحم الاصل ومن الناس من زعم انه اذا امكن العمل بهما يصير اللفظ محتملا لتساويهما في الاستعمال
واحتمال الارادة ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع وقد يكون المجاز اغلب استعمالا والصحيح ما ذهب اليه العامة
لما قلنا ولمبادرة الفهم الى الحقيقة باعتبار الوضع وقولهم هما سواء في الاستعمال فاسد لان مجرد الاستعمال
للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة قوله فيكون العقد الى اخره لا كفارة في يمين الغموس وهي الحلف
على امر ماض يتعمد الكذب فيه عندنا وقال الشافعي تجب فيها الكفارة لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان فكفارته الاية والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد القلب وهو قصده ولهذا
سميت العزيمة عقيدة الا ترى انه قابله باللغو وهو ما جرى على اللسان من غير قصد وعندنا العقد هو
ربط القلب باللفظ لايجاب حكم نحو ربط اليمين بالخبر المضاف الى الله لايجاب الصدق منه وربط البيع

للألفاظ
بالشراء لإيجاب الملك وهذا أقرب إلى الحقيقة لأن أصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير
التي عقد بعضها ببعض لإيجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عقد القلب فصار عقد اللفظ
أقرب إلى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه أولى كذا في التقويم وغيره فكان معنى قوله لما انعقد حقيقة
أنه أقرب إليها أو المراد منه الحقيقة الشرعية ولذلك لفظ النكاح استعمل في الوطء لقوله عليه السلام
ناكح اليد ملعون ولقول الشاعر إذا سقى الله أرضا صوب غادية فلا سقى الله أرض الكوفة المطرا التاركين
على طهر نساءهم الناكحين بشطي دجلة البقرا وقد استعمل في العقد أيضا لقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم وقوله عليه السلام تناكحوا الحديث ويقال كنا في نكاح فلان إلا أن استعماله في الوطء بطريق الحقيقة
لأنه اسم معنوي مأخوذ من الضم والجمع ومعناهما إنما يتحقق في الوطء حقيقة ولذلك يسمى جماعا وفي
العقد بطريق المجاز لأنه سببه أو لأن فيه ضما حكميا فكان حمله على الوطء أولى ولهذا يثبت أن حمل
قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم على الوطء ليثبت بإطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا أولى من حمله
على العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور المفسرين على أن النكاح المذكور
في الآية هو العقد فإن قيل فيما ذكرتم من المثالين استعارة اسم المسبب للسبب وقد اسم ذلك
قلنا المسبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين فكانا في معنى العلة فيصح الاستعارة من الطرفين
وذلك لأن المسبب في المثال الأول هو انعقاد اللفظين لا يصير عقدا إلا بعزيمة القلب ولهذا
لا ينعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وكذا الوطء المخصوص بالعقد
ليس له طريق سواه على ما يقتضيه الشرع ووطء الإماء ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما
عرف كذا قيل ولا يخلو عن تمحل قوله . ويستحيل إلى آخره اختلف الأصوليون في جواز
إرادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في وقت واحد فذهب أصحابنا وعامة أهل الأدب والمحققون
من أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى امتناعه وذهب الشافعي وعامة أصحابه وعامة أهل الحديث
وبعض المتكلمين إلى جوازه مستروحين في ذلك إلى أنه لا مانع من إرادتهما جميعا فإن الواحد منا
يجد نفسه مريدا بعبارة واحدة معنيين مختلفين كما يجدها مريدة لمعنيين متفقين فمن
ادعى استحالته فقد جحد الضرورة ولمن ذهب إلى امتناعه وجهان أحدهما هو أن القول بالجواز
محال لأن الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه والمجاز ما يكون متجاوزا عنه والشيء الواحد في حالة

بلغ مقابلة

واحدة لا يتصور أن يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا عنه واعترض عليه بأنه لا نسلم أن الحقيقة
مستقرة في موضوعها والمجاز متجاوز عنه بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه
بالاستقرار والمجاوزة ولكنه يلفظ به ويراد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا
والثاني وهو اختيار المحققين أن إرادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لأن أهل اللغة وضعوا حمار
للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا أصلا ألا يرى أن الإنسان
لو قال رأيت حمارا لا يفهم البهيمة والبليد معا وإذا قال حمارين لا يفهم منه أنه رأى أربعة أشخاص
بهيمتين وبليدين وإذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز وإنما قيد بقوله مرادين
احترازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ إياهما وعن اجتماعهما من حيث التناول الظاهر
قوله كما استحال أن يكون الثوب الواحد معناه أن الألفاظ للمعاني بمنزلة الثوب للأشخاص والمجاز
الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما يستحيل اجتماعهما في الثوب الواحد في استعمال واحد فكذا
استحال أن يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وزعم بعض مشايخ العراقيين
أنهما لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز أن يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين حتى
قالوا يثبت حرمة الجدات وبنات الأولاد بقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم الآية مع أن اسم الأم والبنت
للجدة وبنت الولد مجاز ولكنا نقول حرمتهن ثابتة بالإجماع أو بالنص باعتبار أن الأم في اللغة الأصل والبنت
الفرع فصار كأنه قيل حرمت عليكم أصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولا يقال الثوب المرهون إذا
استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان واحد لأنا نقول لبسه بطريق
الملك لا العارية إذ الملك يطلق الانتفاع إلا أنه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن به وقد بطل حقه
بالإذن وإطلاق العارية عليه مجاز لأن تمليك المنافع ممن لا يملكها لا يتصور إلا أنه لما لم يكن للمرتهن ولاية الاسترداد
بقاء عقد الرهن تصور بصورة الإعارة فلذلك سمي إعارة قوله حتى إن الوصية إلى آخره أي إذا
أوصى حر الأصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد وموالي موال كان النصف للمعتق لأن للمثنى
حكم الجمع في الوصية والإرث والنصف الباقي مردود إلى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لأن الحقيقة في
معتقه متى أريدت بهذا اللفظ فلا يدخل تحته موالي الموالي لأنه مجاز إذ الإعتاق مضاف إليه بالتسبيب
لا على مضاف إليه بإعتاقه إياه حقيقة فلا يثبت مع الحقيقة لامتناع الجمع بينهما حتى لو لم يكن له معتق

كانت الوصية لموالي معتقه لبعض المجاز **قوله** ولا يلحق غير الخمر بالخمر وقال الشافعي يحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة كما لا يحد والمصنف ولشربه كما في الخمر واستدل لبعض اصحابه على ذلك بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وقال سائر الاشربة تسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر ولكنا نقول لا يصح الحاق سائر الاشربة بالخمر لان اسم الخمر التي من ماء العنب اذا غلا واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبتت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز لامتناع الجمع بينهما ولا يقال قد الحق سائر الاشربة بالخمر في ايجاب الحد عند حصول السكر وقد ثبت الحكم في الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلام من شرب النبيذ فاجلدوه لا بطريق الالحاق **قوله** ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه ذكر في المبسوط لو اوصى بثلث ماله لبني فلان ولفلان اولاد واولاد البنين الذكور دون الاناث في قول ابي حنيفة الاخر وفي قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور مع الاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلا شيء لهن بالاتفاق وان كان له اولاد واولاد ابن فعلى قول ابي حنيفة رضي الله عنه الوصية لبنيه لصلبه دون بني ابنه لان اسم الابن لاولاد الصلب حقيقة ولبني بنيه مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم والمجاز لا يزاحم الحقيقة وعندهما يستوي الكل لان اسم البنين يطلق في العرف على الفريقين فيتناولهم بعموم المجاز كما في مسئلة الحنطة وما ذكر في المتن مذهب ابي حنيفة دون مذهبهما **قوله** ولا يراد المس باليد الى اخره نقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل اية اللمس على المس باليد والوطء جميعا حتى يكون مس المراة حدثا وهكذا قال عامة اهل الحديث ولكنا نقول المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر في كتاب الله تعالى الا ههنا فبطلت ارادة الحقيقة وما قاله الشافعي خلاف قول السلف لان عليا وابن عباس والحسن ومجاهدا والقتادة حملوها على الجماع وابن مسعود في جماعة على المس باليد فان قيل قد قرئت الاية بقراءتين لامستم ولمستم من الملامسة والملمس فيحمل احداهما على الوطء والاخرى على المس كما حملتم القراءتين في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف على الحالين قلنا لا نزاع فيه انما النزاع في حمل كل واحدة منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم وانما نجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روي انه عليه السلام كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلاة ولان الصحابة والسلف اختلفوا في تاويل الاية على القولين كما ذكرنا فكان القول بجواز التيمم للجنب وبكون المس حدثا ايضا عملا بالقراءتين خارجا عن اقوال الصحابة واجماعهم فيكون مردودا كذا في شرح التاويلات **قوله** وفي الاستيمان الى اخره

هذا

هذا جواب عما يقال قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استامن الكفار على ابنائهم ومواليهم بان قالوا امنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء ولموالي الموالي كما اثبتم للابناء والموالي فقال وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع لان اسم الابناء والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع لانهم ينسبون اليه بطريق المجاز قال الله تعالى يا بني ادم فصار ذلك شبهة في حقن الدم اذ الامان لحقن الدم لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان مما يثبت بالشبهات **قوله** بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات يعني انهم اذا قالوا امنونا على ابائنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم يتناولهم صورة واشار الى الفرق بقوله لان ذلك اي لان اعتبار الصورة بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول اذ الاجداد والجدات اصول للاباء والامهات فلا يكونون اتباعا فلا جرم بطل اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم ولا يقال الجد اصل خلقة ولكنه تبع في اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب فيليق اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا يرى ان استحقاق الميراث له وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى لانا نقول اثبات الامان بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الابناء فاما اذا وجد معارض كما في جانب الاباء اذ جهة كونه اصلا خلقة مانع عنه فيسقط العمل بالدليل الضعيف عند وجود المعارض لضعفه ولا نسلم ان استحقاقه الميراث له بطريق التبعية بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه لان مبنى الميراث على القرب ولا اشك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب وليس هذا من التبعية في شيء لا يقال اذا اشترى الجارية امة يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا لشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم لانا نقول ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في لفظ لا يتناوله الجد ظاهرا وان الامان هل يثبت له ابتداء بصورة الاسم والكتابة تثبت له من جهة الابن بامر حكمي وهو السراية لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه **قوله** . واما يقع على الملك الى اخره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة عدم صحة النفي في الملك وصحته في غيره ولذا لو دخلها حافيا او

او دارًا يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي
في التنعل والركوب دون الحفا فقال وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا في كذا باعتبار عموم المجاز
وهو الدخول ونسبة السكنى وانما حمل على الدخول لان مقصود الحالف عرفا منع نفسه عن الدخول
لا عن مجرد وضع القدم والدخول مطلق لعدم تقييده بالركوب والتنعل والحفا فيجب ان يحمل الادنى انه
او وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في عينه كذا في فتاوى قاضيخان لانه لما صار مجازا في الدخول لا يعتبر
حقيقته وكذا حمل اضافة الدار على نسبة السكنى لان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبعض
صاحبها فعرفنا ان المراد نسبة السكنى وصار كانه قال لا ادخل دارا مسكونة لفلان فيدخل في عمومه
الملك والعارية والاجارة ويحنث بدخول المملوكة باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة حتى لو كان
الساكن في المملوكة غير فلان لم يحنث كذا ذكره شمس الائمة في اصوله وذكر في فتاوى قاضيخان
والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع الشبهة
الا ان يحمل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومها المملوكة التي لم يسكنها
قوله وانما يحنث الى اخره هذا جواب سؤال مقدر ايضا وهو انه اذا قال لعبده انت حر يوم يقدم
فلان فقدم فلان ليلا او نهارا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة لبياض النهار ومجاز
لليل فقال في جوابه انما يحنث بالقدوم ليلا ونهارا باعتبار عموم المجاز وهو مطلق الوقت لا باعتبار
الجمع وبيان ذلك ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار حقيقة بالاتفاق وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة
عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على
المشترك عند تعارض المجاز والمشترك لان المجاز اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد
لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة والا فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز بخلاف الاشتراك
فانه لا يتعين احد المعنيين ثم لا شك في ان اليوم ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه
بمظروفه فان كان مما يمتد فيه ضرب المدة اي يصح تقديره بها كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح
ان يقال لبست هذا الثوب او ركبت هذه الدابة او ساكنت هذه الدار يوما وشهرا يحمل على بياض النهار لانه
يصلح مقدرا له فكان الحمل عليه اولى وان كان مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه
الافعال بزمان فلا يقال دخلت وقدمت يوما يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب في قوله عبده حر

يوم يقدم فلان لان اليوم ظرف للتحرير وهو مما لا يمتد فيحمل على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا
باطلاق المجاز ولذا الحكم في قول الرجل لامرأته انت طالق يوم يقدم فلان وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم
فلان يصير الامر بيدها اذا قدم نهارا لما ذكرنا واعلم انه لا اعتبار لما اضيف اليه وهو القدوم في هذه
المسائل في ترجيح احد محتمليه لانه اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام ولهذا لم يؤثر يقدم
انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بل هو منصوب بمظروفه والمقدر حرر
في يوم قدوم فلان والى هذا اشير في المبسوط والهداية الا ان بعض المشايخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف
الجواب وهو ما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود وبعضهم لم يلتفتوا
الى المضاف اليه اصلا نظرا الى التحقيق قوله وانما اريد بالنذر الى اخره وهذا جواب سؤال مقدر ايضا وتقريره
انه لو قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين يكون نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان
هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقفه ثبوته على القرينة واليمين مجاز لتوقفها على قرينة وهي النية والتوقف
على القرينة من امارات المجاز وقال في جوابه وانما اريد به النذر واليمين لان النذر بصيغته يمين بموجبه والممتنع
اجتماعهما صيغة ولم يوجد ههنا والمراد بموجبه المعنى المقصود بصيغة النذر وهو ايجاب المنذور لا محالة
ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما
عرف وادا لزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما وصار النذر تحريم المباح بواسطة
موجبه لا بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله
تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روي مقاتل انه عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر
وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثوري واهل الكوفة فهو كشراء القريب اي سمي في الشرع شراء
القريب اعتاقا ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالة للملك بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق
بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته وكان ينبغي ان يثبت اليمين بلا نية كما العتق في شراء القريب
يثبت بلا نية واليه ذهب سفيان الثوري حتى قال وجب القضاء والكفارة بلا نية الا ان استعمال هذه الصيغة
غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم تثبت من غير نية كما قلنا ولقائل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكر لان ثبوت
اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد بهذا اللفظ حقيقته ومجازه ولا نعني بالجمع سوى هذا

وليس ما ذكر لازم الانشاء ووجه اتصال اليمين بالنذر ذكر شمس الائمة انه جمع في كلامه فما ان احدهما غير وهو
قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس رضي الله عنه دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس
حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال تعالى امنتم به وفي موضع اخر امنتم له والاخرى
نذر وهي قوله على لان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه واذا نواهما فقد نوى
بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فعلى
هذا يكون قوله على ان اصوم سادا مسد جواب القسم وايجابا في نفسه كما لو قال في قوله والله ان
الزمني لا لزمنا جواب الشرط وساد مسد جواب القسم فعلى هذا لو قال نذر ان صوم رجب ونوى النذر
واليمين لا يكون الا نذرا لعدم الذي يصح نية اليمين فيه وعلى الوجه الاول يصح **قوله** وطريق الاستعارة الى
اخره اعلم ان الاستعارة في اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهو ان يذكر احد طرفي
التشبيه ويريد الطرف الاخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك
للمشبه ما يخص المشبه به كما يقول في الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسد فتثبت
للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر وانما سموا
هذا النوع من المجاز استعارة للمناسبة بينه وبين معنى الاستعارة وهو انه اكتسى اسم الاسد
الهيكل المخصوص اياه كما ان المستعير يتزين مع الثوب المستعار في معرض المستعار منه اي الشجاع الا انه
اذا فتش احدهما مالك والاخر ليس كذلك وذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة
لانها عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه
من بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز بمعنى
المرادف له وقال بعض العلماء ان المجاز موضوع كالحقيقة لانه من باب اللغة فلو لم يكن موضوعا
لا يكون من اللغة غير ان الحقيقة بوضع اصلي وهذا بوضع طارئ وقال بعضهم طريقه بوضع ارباب
اللغة اي وضع عند الاتصال بين الشيئين يطلق اسم احدهما على الاخر مجازا دون الالفاظ ثم العلماء
حصروا الاتصال بناء على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه
السلام بلوا ارحامكم بالسلام اي صلوها وعكسه كقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي سمى
الخمر اثما لكونه مسببا لها واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم

وعكسه

وعكسه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام
انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم اي يدل سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه واطلاق احد المتشابهين
على الاخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا واطلاق اسم الاسد على
زيد لتشابههما في الشجاعة واطلاق اسم المطلق على المقيد وعكسه واطلاق اسم الخاص على العام
وعكسه وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى واسأل القرية او لا كقول
ابي داود اكل امرئ تحسبين امرأ ونار توقد بالليل نارا وعكسه كقول الشاعر انا ابن جلا وطلاع
الثنايا اي انا ابن رجل جلا وتسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية قضاء الحاجة بالغائط وتسمية
الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب بالخمر وتسميته باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ
من الضرب ضاربا واطلاق اسم المحل على الحال وعكسه واطلاق اسم الة الشيء عليه كقوله تعالى
حكاية عن ابراهيم واجعل لي لسان صدق في الاخرين اي ذكرا حسنا اذ اللسان الة له واطلاق
اسم الشيء على بدله كقولهم فلان اكل الدم اي الدية واطلاق النكرة في موضع الاثبات للعموم قال تعالى
علمت نفس ما احضرت اي كل نفس واطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى وادخلوا
الباب سجدا اي بابا من ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير واطلاق اسم احد الضدين على الاخر كقوله
وجزاء سيئة سيئة والحذف كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا والزيادة كقوله تعالى
ليس كمثله شيء ولكن ما حصره الشيخ في **قوله** وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين الى اخره
اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروه لان كل موجود من المحسوسات موجود بصورته
ومعناه لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال الا من احد هذين الوجهين ولا يخفى عليك تداخل بعضها في
البعض **قوله** وفي الشرعيات الى اخره لا خلاف بين الفقهاء ان الاستعارة تجري في جميع الالفاظ
الشرعية حتى جوزنا استعارة لفظ العتاق للطلاق والشافعي جوز العكس ايضا وقد نطق النص به وهو
قوله تعالى ان وهبت نفسها للنبي ونكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق وذلك
لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة واستعملت المجاز في كلامهم وعرفنا بالتأمل طريقه كان
اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم وقال بعض الناس ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية كالبيع والهبة
وغيرهما لان هذه الالفاظ انشاءات في الشرع وانها افعال خارجة الكلام وهي اللسان فكانت بمنزلة

افعال الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا فعلا اخر لا يكون كذلك فكذلك هذه الافعال وانما يدخل المجاز في الافعال التي هي من باب الاخبار والامر والنهي ونحوها ولكنا نقول المجاز لا يختص بالاخبار ونحوه بل هو جائز في سائر اقسام الكلام اذا وجد طريقه كما في الامر والنهي فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام سببه لكلام اخر هو انشاء لفعل اخر من حيث المعنى هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية لذا في الميزان ثم اعلم ان الاتصال من حيث السببية اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير اتصال الصورة في المحسوس لانه لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى اذ معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة انها موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجب ومثبت لكنهما متجاوران صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع لشرع اي المعنى الذي لاجله شرع التصرف فيتأمل في مشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع اخر يجوز ان يستعار احدهما للاخر كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز فيجوز استعارة احدهما للاخر وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة للمشابهة في المعنى اذ كل واحد منهما عقد توثق فيجوز استعارة احدهما للاخر قوله والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان تصحح الاستعارة المجاورة وذلك يكون بالافتقار والا فتقار بين العلة والمعلول من الجانبين اما افتقار المعلول الى العلة فظاهر واما افتقار العلة الى المعلول فلان العلة غير مطلوبة بعينها بل لثبوت الحكم بها حتى يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمقصود من العلل احكامها فكانت العلة مفتقرة الى المعلول شرعا واعتبارا فلما عم الاتصال عمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الثاني لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه استحسانا لان الملك يقع على الكمال وذلك بصفة الاجتماع يكون واحضر به عادة لان المطلق يتقيد بدلالة العادة ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف والفرق ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق واما الاجتماع في كونه مشتريا له بعد الزوال فيتحقق لان كونه مشتريا له لا يتوقف على ملكه الا يرى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشترى

لغيره

لغيره يحنث في يمينه فان قال عنيت بالملك الشراء صدق قضاء وديانة وان قال عنيت بالشراء الملك صدق ديانة لا قضاء لانه استعار الحكم للعلة في الاول واستعار العلة للحكم في الثاني فيجوز ولكن فيما فيه تخفيف لا يصدق قضاء للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها وهذا اذا كان العبد منكرا واذا كان معينا بان اشار الى عبد وقال ان اشتريت هذا وملكته فانه حر يعتق النصف الاخر في الوجهين لان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة فاذا لم يوجد صفة الاجتماع لم يحنث في المشار اليه لا عبرة بها فيحنث وان لم يجتمع الملك ولان بين الاشارة الى المعين قصده نفي الغنى عن نفسه ولم يحصل له الغنى اذا ان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثانيا وان كان في ازمنة متفرقة كذا في جامع شمس الائمة وفخر الاسلام والمراد من قولنا عتق النصف الاخر في الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا وان كان فاسدا لا يعتق وان اشتراه جملة لان شرط حنثه تم قبل قبضه ولا ملك له فيه قبل القبض ثم المراد من قول المشايخ في امثال هذه الصور يدين ديانة لا قضاء انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه كما لو استفتى رجل عن فقيه ان لفلان على الف وقد قضيته هل ابر من دينه بقضيته بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا في بعض الشروح قوله والثاني اتصال السبب بالمسبب الى اخره السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ويفضي اليه ومنه سمي الحبل سببا للتوصل به الى الماء وفي الاصطلاح ما يفضي الى الحكم يسمى سببا والسبب قد يطلق على العلة يقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل وقد يطلق على السبب المحض وهو ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا عليه كدلالة السارق على المال المسروق والسبب قد يجيء بمعنى العلة وهو ان يكون علة الحكم مضافا اليه لشراء القريب اعتاقا والمراد هنا السبب الذي ليس بعلة سواء كان محضا او في معنى العلة وهذا النوع من الاتصال يجوز الاستعارة من جانب واحد وهو استعارة السبب للمسبب دون عكسه لان المسبب مفتقر الى السبب والسبب غير مفتقر الى المسبب بوجه والاستعارة باعتبار الافتقار فيجوز من جانب واحد قوله كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته اعتقتك او حررتك واعتقتك يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة حتى لم يحل الاستمتاع بعد الا بالنكاح فكان قوله اعتقتك ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة فيجوز ان يستعار الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته اعتقتك او حررتك او اعتقتك

تأويلا للطلاق وقع الطلاق وانما يحتاج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل لحقيقة الوصف
بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك حيث يصح بدون النية لان اضافتها
الى الحرة لا تدل الا على النكاح ولا يجوز عكسه وهو استعارة الفاظ الطلاق للعتاق عندنا حتى لو
قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي يجوز حتى لو نوى به الحرية تعتق
قال التشابه والتشاكل في المعاني من طريق الاستعارة كالشجاع يسمى اسدا وقد ثبت المشاكلة بين
الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا اما لغة فلان الطلاق التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اي ارسلته
وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا يقال اعتقت الطير وحررته اي ارسلته واما شرعا فلان كل واحد منهما
ازالة الملك بطريق الاسقاط مبني على السراية فانه لو طلق نصفها يسري الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسري الى
الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لا يرتد بالرد ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول واذا
ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعتاق كما يجوز عكسه وقلنا لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها
منحصر على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لان زوال ملك النكاح قط لا يكون سببا
لزوال ملك الرقبة كملك المتعة لا يكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب لا يصلح للاستعارة وقد سلم
الخصم انه لا اتصال بينهما من حيث السببية وكذا عدم الاتصال بينهما معنى اذ لا مناسبة بين الطلاق والعتاق
في المعنى الخاص المشهور الذي يجوز الاستعارة اذ المعنى المشهور الموضوع للطلاق رفع القيد لغة وشرعا
اما لغة فظاهر واما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية ولكنها صارت محبوسة بحق
الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بغير اذنه فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد وما روي
انه عليه السلام قال النكاح رق محمول على ضرب ملك ثبت بالنكاح لظهارته فيما ذكرنا لا حقيقة واما معنى الاعتاق
لغة وشرعا فاثبات القوة اما لغة فلانه يقال عتق الفرخ اذا قوي حتى طار عن وكره واما شرعا فلان الرق الذي
هو حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية معدوم حتى التحق المرقوق بالبهائم ولم تبق شهادة ولا ولاية
وكان الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس من ازالة القيد لتعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات
القوة بعد ما عدمت مشابهة كما ليس بين احياء الميت واطلاق الحي المحبوس مشابهة فيمتنع الاستعارة من حيث
المعنى ولا يقال ما ذكرتم يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التي يعبر عنها
بالعتق ولكنه لا يستقيم على اصل ابي حنيفة فانه عنده ازالة الملك لما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق وكان

الاعتاق

الاعتاق اسقاطا عنده فيجوز ان يستعار الطلاق له عنده لانا نقول الاعتاق اثبات القوة عنده ايضا
لكن بواسطة ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا فاما الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت
التشابه بينهما في المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة لذا قيل وفيه بحث فان الاعتاق لما كان حقيقة لازالة
الملك عنده فيثبت التشابه في المعنى المشهور وان كان فيه معنى الاثبات فينبغي ان يجوز الاستعارة عنده
قوله وان كانت الحقيقة متعذرة اخرج المتعذر مما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجور مما
يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم وتبين الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان الحقيقة
والمهجور قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز صير الى المجاز لزوال المانع والاحتراز عن الالغاء واذا
حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه يقع على عينها ان كانت مما تؤكل كقصب السكر والريباس والزرجون الرطب
وان لم تؤكل فعلى ثمرها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والا فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه وفي قوله لا ياكل
من هذه النخلة فيمينه يقع على ما يخرج منها وهو طلعها وجمارها وبسرها ورطبها وعصيرها وتمرها
ولو اكل من باطنها او من نبيذ يتخذ منها لم يحنث لانه حدث فيه صنع وهو الطبخ ولو اكل من خله لم يذكره في الكتاب
والظاهر انه لا يحنث لانه لا يخرج كذلك وذكر ابو اليسر انه يحنث وكذا في الجامع الكبير قوله والمهجور
شرعا الى اخره اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه ينصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على موكله يجوز اقراره وفي
القياس لا يجوز وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي رحمهم الله لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة
والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده ووجه الاستحسان انا تركنا
الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب
الجواب ولاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشا منه الخصومة بعض الجواب وانما حملنا على الجواب
لان الخصومة حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا الاية فكانت حقيقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا
بمنزلة المهجور عادة اذ الظاهر من حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله فيصير كالمهجور عادة فلذلك
يجب حمله على المجاز وهو الجواب فاذا حمل عليه وانه قد يكون تارة بلا وتارة بنعم فيتناولهما الا
اذا اقر فقد اتى بما امر به فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله الاخير يصح اقراره في مجلس القاضي وغيره
لقيامه مقام الموكل وعندهما على الاقرار في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا
اذا حصل في مجلس القاضي لانه لما ترتب على خصومة الاخر انما يسمى باسمه ولو حلف لا يكلم هذا الصبي

لم ينتقل من زمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبي بمنع الكلام حرام شرعا قال عليه السلام من لم
يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة والاصل فيه ان اليمين
متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به منكرا كان او معرفا احترازا عن الالغاء
كما لو حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا
لان الوصف حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه وان كان معرفا بالاشارة لا يتقيد به
لان الوصف للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد هاهنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين ولا للتعريف ايضا لحصوله
بمعرف اقوى منه وهو الاشارة لانها بمنزلة وضع اليد واذا ثبت هذا ينبغي ان يتقيد اليمين في مسئلتنا بوصف
الصبا لانه يصلح داعيا الى اليمين لان الصبا مظنة السفه الا انه لم يتقيد لما ذكرنا ان هجران الصبي حرام شرعا
قوله وان كانت مستعملة اي ان كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم في العرف
فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة لان المستعار لا يزاحم الاصل وعندهما المجاز اولى لدلالة العرف ولعمومه كما
لو حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات ولا نية له فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من
الفرات ولا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات لان الحقيقة مستعملة في المسئلتين
اذ الحنطة عينها مأكولة عادة فانها تغلى وتقلى فتؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل ايضا
نيا حبا عند الضرورة وكذا الكرع الذي هو حقيقة كلامه في مسئلة الشرب فان من لابتداء الغاية فيقتضي
ان يكون ابتداء الشرب من الفرات وهو مستعمل شرعا فانه عليه السلام مر بقوم فقال هل من عندكم ماء في شن
والا كرعنا في الوادي وهو عادة اهل البوادي والقرى فكان اللفظ محمولا على الحقيقة لا على المجاز وعندهما
يحنث باكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لان المتعارف اكل ما
في باطنها اذ يفهم من قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من الشعير ومن الشرب من
الفرات ما يستقى اليه فانه يقال بنو فلان يشربون من الفرات ويراد به ما قلنا وبالاخذ بالاواني لا ينقطع هذه
النسبة فوجب حمل الكلام على المتعارف فيحنث بالامرين في المسئلتين وهذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فاما اذا نوى الحقيقة
او المجاز يقع بالاتفاق على ما نوى ولو كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او الحقيقة اكثر استعمالا او كانا
سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة بالاتفاق قوله وهذا بناء الى اخره اي الاختلاف المذكور بناء على اصل آخر
مختلف فيه وهو كما اعلم ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف

الاضافيات لا

من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل وان شرط المصير الى الخلف انعدام الاصل وان الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ لا المعاني بلا خلاف واما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ
الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستناد لا خلفا عن حكم الحقيقة او في الحكم بان يتعذر حكم الحقيقة لعارض
ويصار الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الالغاء فعند ابي حنيفة هو خلف عن
الحقيقة في التكلم وعندهما خلف عنها في الحكم ويتضح لك ما ذكرنا في قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو
معروف النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لانه الحقيقي في اثبات
البنوة والعتق وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق
بناء على صحة التكلم لهما ان الحكم هو المقصود لا العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى
وله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بالاجماع فجعل الخلفية في التكلم اولى مما ذكرا الا ان المجاز لا
يجري في المعاني لان معنى الحقيقة وصفتها لا ينتقل الا بنقل الاثر الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا ينتقل
الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه بالاستعارة فلما عرفنا ان الخلفية في التكلم
ويظهر ثمرة الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة الاول والشافعي
يلغو هذا الكلام لانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في محله صحيحا موجبا
للحكم على الاحتمال ولكن يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير منعقد
لايجاب الحكم اصلا فيلغو كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق وعند ابي حنيفة في قوله الاخير يعتق
ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق علي من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الخلفية في التكلم
دون الحكم عنده فيشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبرا
وقد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اخلق او تخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به
ولا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقته فيلغو ضرورة ثم وجه بناء ما نحن فيه على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت
في التكلم عنده ثم ثبت الحكم بالمجاز مقصودا لا تثبت المزاحمة بين الاصل والخلف لان التكلم بالحقيقة عند امكان
العمل بها راجح على التكلم بالمجاز فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية
باعتبار اثبات الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لدخوله تحت عموم المجاز من غير
عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة ولكثرة استعمال المجاز صارت الحقيقة مرجوحة كالحقيقة المهجورة
والمرجوح مقابله

الراجح ساقطا إليه أشير في الجامع البرهاني **قوله** وقد تتعذر الحقيقة والمجاز إلى آخره إذا قال لامرأته وهي مثلها
لا يصلح بنتا له أو يصلح لكن معروفة النسب هذه بنتي لا يقع الفرقة به أبدا يعني سواء أصر على ذلك القول أو
الذي نفسه بأن قال غلطت أو وهمت إلا أنه إذا أصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لأنه حينئذ صار ظالما بمنع
حقها في الجماع لأنه يمتنع عن وطئها وصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة ووافقنا الشافعي
في التي لا تصلح بنتا وقال في التي تصلح إنها تحرم لأن ملك النكاح أضعف من ملك اليمين والولاد ينفي هذا الملك منه من ملك
كملك اليمين ثم ملك اليمين ينتفي بهذه اللفظة فهذا أولى ولنا أن العمل بالحقيقة في الفصلين متعذر أما في التي
لا تصلح فظاهر وأما في التي تصلح فلأن الحقيقة إن ثبت على الإطلاق بأن جعل النسب ثابتا منه بالنسبة إلى
جميع الناس أو ثابتا في حق المقر لا غير لظهور أثره في التحريم لا وجه إلى الأول لأن النسب مستحق بمن اشتهر منه فلا
يؤثر إقراره في إبطال حق الغير ولا إلى الثاني أيضا لأن هذا الكلام لو ثبت موجبه وهو النسب كان التحريم الثابت به
منافيا لملك النكاح وليس في العدة إثبات ذلك بما إليه إثبات حرمة هي من موجبات النكاح دون تبدل حال المحل فلم يصلح
حقا من حقوقه فلا يجوز أن يستعار أي قوله هذه بنتي لهذا التحريم لأن الزوج لا يملك إثباته والذي يملك الزوج إثباته تحريم قاطع
لملك النكاح فإن قيل يصير قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي علي حرام قلنا أعن حرمة يملك الزوج إثباتها بملك النكاح
أو عن حرمة لا يملكها فلا بد أن يقول عن تحريم يملك الزوج إثباته بحق الملك لينفذ فيه ولم يرده بقوله فإن تحريما
مملوكا له بحق الملك غير لازم لهذا الكلام فلا يجوز استعارته له اعلم أن الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا يحرم نص عليه في
الأسرار وفي إشارته وذلك لأن الرجوع عن الإقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له إياه فلا يمكن العمل بموجب هذا
الإقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال المناقضة بالرجوع أو بالرد لكن الشيخ وضع المسألة في معروفة النسب لأن تعذر العمل
بالحقيقة فيها أظهر وفي المحيط إن كانت مجهولة النسب فرق بينهما وإن ثبت نسبها فعلى هذا تظهر فائدة التقييد
قوله والحقيقة تترك بدلالة العادة إلى آخره اعلم أن الأصل في الكلام هو الحقيقة إلا أنها تترك بقرائن منها
دلالة العادة كما لو نذر أن يصلي أو يحج أو يمشي إلى بيت الله ونحوها فإن حقيقة الصلاة والحج لغة الدعاء والقصد ولكنها
صارت مهجورة شرعا وعادة حيث لم يعرف منها إلا الأركان المعلومة وزيارة بيت الله والمجاز حتى يجب عليه الصلاة
وزيارة بيت الله ومنها دلالة اللفظ في نفسه كما لو حلف لا يأكل لحما فأكل لحم السمك لم يحنث فإن اللفظ بعمومه متناول للحم
السمك وغيره ولهذا سماه الله تعالى لحما في قوله لحما طريا ولكنه يخص بدلالة الاشتقاق فإن أصل تركيب هذا
اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال أي اشتد والملحمة الوقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه
باعتبار تولده

من الدم الذي هو أقوى الأخلاط في الحيوان وليس للسمك دم ولهذا ما عاش في الماء لا يشترط الذبح لحله فكان في لحمه قصور
من حيث المعنى فكان صرف الاسم المطلق إلى ما له قوة أولى وإن كان الاسم له حقيقة ولقائل أن يمنع كونه مأخوذا
مما ذكر بل الملحمة مأخوذة من اللحم لأن القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى ولذا التحم القتال مأخوذ منه أيضا
فلا يكون له مأخذ يدل على الشدة والقوة وعامة العلماء تمسكوا في هذه المسألة بالعرف فقالوا إنه لم يستعمل اسم
اللحم في السمك في المبايعات وبائعه لا يسمى لحاما والعرف معتبر في اليمين فيتخصص العموم به كما تخصص الرأس في قوله لا يأكل رأسا
برأس الغنم والبقر ولم يصرف إلى رأس العصفور بالاتفاق وإن كان حقيقة فيه وكذا قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب
حتى لا يعتق وإن كان إثبات العتق لكل مملوك مضاف إليه بالملك مطلقا لأن المكاتب حر يدا حتى كان أحق بمكاسبه
ولا يملك المولى اكتسابه ولا وطء المكاتبة فكان كونه مملوكا ثابتا من وجه دون وجه فلا يتناوله إطلاق
الملك بخلاف المدبر وأم الولد حيث يدخلان في عموم قوله كل مملوك لي لأن الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه
الحالف بأكل الفاكهة أي عكس ما ذكرنا من المسائل الحلف بكذا فإن الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان
والقصور لأن أصل الاشتقاق يدل على الكمال وههنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لأن أصل الاشتقاق يدل
على النقصان والتبعية حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل الرمان والرطب والعنب عند أبي حنيفة وعندهما يحنث
بأكلها وهو قول الشافعي رحمه الله وإن نواها عند الحلف يحنث بالإجماع كذا في التحفة قالوا إن الفاكهة ما يؤكل على
سبيل التنعم وهذه الأشياء مما يؤكل كذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وأبو حنيفة يقول الفاكهة اسم مشتق
من التفكه وهو التنعم قال تعالى فاكهين أي متنعمين والتنعم زائد على ما به قوام البدن والرطب والعنب يتعلق بهما
القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء قد يرتفع به القوام أيضا وهو قوت من جملة
التوابل إذا يبس فكان في هذه الأشياء وصف زائد وهو الغذائية فلهذه الزيادة لم يتناولها مطلق اسم الفاكهة
كما أن مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك للنقصان قالوا هذا اختلاف عصر وزمان فأبو حنيفة أفتى على حسب
زمانه وهما كذلك وفي عرفنا ينبغي أن يحنث بأكلها بالاتفاق ومنها دلالة سياق النظم أي سوق الكلام يعني تترك
الحقيقة بقرينة لفظية ملحقة به سابقة عليه أو متأخرة كقول الرجل لآخر طلق امرأتي إن كنت رجلا أو اصنع
في مالي ما شئت إن كنت رجلا لا يكون توكيلا ومنها دلالة معنى يرجع إلى المتكلم كما في يمين الفور وذلك مثل امرأة
قامت لتخرج فقال لها زوجها إن خرجت فأنت طالق فإنه يقع على الفور حتى لو جلست ومكثت ساعة ثم خرجت
لم تطلق وكذا لو قال له تعال تغد معي فقال والله لا أتغدى وذهب إلى بيته وتغدى لم يحنث فإن حقيقة هذا

الكلام العموم لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذا لم يقدر بزمان لا يتعدى بغدا ولا اخرج
خروجا فيقتضي ان يحنث بكل تغد وخروج وقالوا انها تركت ذلك لانه حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج
الجواب فيتقدر به لانه بناء عليه وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رضي الله عنه ولم يسبقوه كانوا
يقولون فاذا لليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا او موقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسما
آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر رواية حيث دعيا الى نصرة انسان حلفا
ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة
ثم سميت الحالة التي لا لبث فيها فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ومنها ذلك لانه محل الكلام كقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام
يقتضي ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطأ والنسيان والاكراه اصلا نظرا
الى اسناد الارتفاع الى ما هو محلى باللام المستغرق للجنس وقد نرى العمل يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطأ
والنسيان والاكراه فعرفنا بدلالة محل الكلام عن قبول الحقيقة انها ساقطة وليست بمراده وان
العمل في حديث النية والخطأ والنسيان والاكراه في حديث الرفع مجاز عن الحكم بطريق اطلاق اسم
الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسأل القرية فانه
قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ نوعان احدهما الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد وهما مختلفان
لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب كالوضوء رياء وسمعة رعيا للاركان والشرائط يجوز حكما ولا يستحق الثواب
وقد يوجد الفساد ولا اثم كما لو جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصده في صلاته تفسد صلاته
ولا يأثم واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم العين فلا يجوز احتجاج الخصم علينا في
اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطأ والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس حكما يتعلق
من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والاثم مراد بالاجماع فلا يجوز ان يكون حكم الدنيا
وهو الجواز والفساد مرادا لعدم جواز عموم المشترك ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو معنوي عام
كالشيء لان حكم الشيء هو الاثر الثابت به فيتناولهما بهذا المعنى لا بكونه موضوعا بازاء كل واحد فكان من قبيل الشيء
لا من قبيل القرء الا ترى انه يتناول الثواب والمأثم لا باعتبار كونه ثوابا او اثما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل
كالشيء يتناول الماء والنار باعتبار الوجود واعلم ان القاضي ابا زيد لم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب
عامة اهل الاصول

التسحان

وجعل هذين الحديثين من باب المقتضى مستقيم على قوله الاسد لا لعدم جواز عموم المقتضى عندنا واما
فخر الاسلام وشمس الائمة فانهما فرقا بين المقتضى والمحذوف وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى
والحديثان من قبيل المحذوف على اصلهما فاضطرا الى تخريج الحديثين على وجه لا يرد نقضا على ما اختاراه من جواز عموم
المحذوف فنفيا العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التمحل ما يرى قوله والتحريم
المضاف الى اخره اعلم ان اصحابنا العراقيين والكرخي ومن تابعه وعامة المعتزلة قالوا التحريم المضاف الى
الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها للفعل
المقصود منها بدلالة محل الكلام اذ التحريم هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره والفعل مقدور
واما الاعيان فليست بمقدورة لنا اذ لا نتمكن من ايجادها فكيف وهي موجودة فدل ان المراد تحريم الفعل اي نكاح
امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر وقال قوم من القدرية انه مجمل لا يصح التعلق بظاهره لانه لما ثبت ان المراد تحريم
فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس اضمار البعض اولى من البعض واما ان يضمر
الكل فهو محال فيتوقف في الحال ولان القول بثبوت التحريم على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا به
متوقف ولكنا نقول اذا اضيف التحريم الى عين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فيصح وصف العين به ومعنى اضافتها
به خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا ولم يبق محلا له وهذا لا ينسخ ولم يبق للتوقف معنى مع صحة اضافة
التحريم اليها ولا للاجمال ايضا لانه صير اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ فلا يجوز التوقف والاجمال
والتحريم هو المنع وهو نوعان منع الرجل عن الشيء بقولك لا تأكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه
ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى الفعل كان من قبيل النوع الاول والى العين من
النوع الثاني قال عبد القاهر البغدادي ان الامة اجمعت قبل هذه الطائفة من القدرية على تحريم وطء الامهات
والبنات من هذه الآية ويكفرون المستحل لها ويقولون ان حكمنا بالكفر لنا ويكفينا نصا لا يحتمل الا معنى واحدا
وذكر صاحب الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي
خلق افعال العباد عن الله تعالى لما ان بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح فيرد عليهم الاعيان القبيحة فقالوا لا قبح فيها
فيرد عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم يستدعي حرمة المحرم فانكروا اضافة التحريم الى الاعيان قوله
ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وبعض المسائل مبني عليها فلا بد من ذكرها
اعلم ان لفظ الحروف يطلق على حروف التهجي التي هي اصل تراكيب الكلام وعلى ما يوصل معاني الافعال ونحوها الى الاسماء وعلى ما يدل

على معنى في غيره على ما فسر في علم النحو اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور في هذا الفصل بطريق
التغليب لان بعضها اسما مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف مرتبا ونوعا فابتدا بها وقال فالواو لمطلق
العطف اى لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا على قول ابى يوسف ومحمد ولا ترتيب
كما زعم البعض على اصل ابى حنيفة وكما زعم بعض اصحاب الشافعى وعند جمهور العلما من ائمة اللغة والفتوى
انها لمطلق العطف احتج من قال بالترتيب بقوله عليه السلام حين سالوا عنه عن السعى بين الصفا والمروة بايهما
نبدا قال ابدوا بما بدا الله تعالى بذكره قوله تعالى ان الصفا والمروة فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال
هكذا ولما احتاجوا الى السوال ايضا لانهم كانوا اهل اللسان وبقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع
مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا من الواو وبقوله عليه السلام لمن قال من اطاع الله ورسوله
فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بيس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى
ولو كان الواو للجمع المطلق لما افترق الحال بين ما علمه الرسول عليه السلام وبين ما قال ذلك القائل ولنا انه قول
هذا حكم لا يعرف الا باستقرا كلام العرب وعند الاستقرا والتامل في مواضع كلامهم يتبين ان الواو
للجمع المطلق لا للترتيب فان العرب تقول جاءنى زيد وعمرو فيفهم من هذا اجتماعهما فى المجى من غير تعرض
لمقارنة ولا ترتيب ولو كان للترتيب والمقارنة لما صح ان يقال وعمرو بعده او قبله لانه حينيذ يكون
تكرارا وتناقضا ولتناقض قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة لان عكسه فى الاعراف لاتحاد القصة
ولان الفا ثم للترتيب ومع للقران فيلزم ان يكون الواو لغير الترتيب والقران دفعا للتكرار لانه خلاف الاصل واما
الجواب عن متمسكهم فلان البداية بالذكر في مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشى فيظهر به نوع
قوة صالحة للترجيح فلذلك رجح النبى عليه السلام بالتقديم فقال ابدوا بما بدا الله تعالى وصار الترتيب واجبا
بفعله وبقوله لا بالنص وكذلك قوله تعالى واركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب وما عرفناه به كيف
وانه معارض بقوله واسجدى واركعى وانما عرفناه بقوله عليه السلام صلوا كما رايتمونى اصلى او يكون الركوع
مقدمة السجود والقيام مقدم الركوع على ما عرف فلذلك للعرف الترتيب وكذا رده عليه السلام على الاعرابى
لم يكن لافادة الواو الترتيب اذ لا ترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك احديهما عن الاخرى بل الترك ذكر اسم الله
تعالى على سبيل التعظيم قوله وفي قوله لغير الموطوءة الى اخره هذا رد لما زعم بعض مشايخنا
ان الواو للترتيب عند ابى حنيفة وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة وهى انه اذا قال لغير الموطوءة

ان يقع

ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت يطلق واحدة عنده وثلاثا عندهما فلو لم يكن للمقارنة عندهما لما وقع
الاول ولغى الثانى والثالث لعدم المحل وعنده لو لم يكن للترتيب لوقع جملة كما علق فقال وفي غير الموطوءة انما تطلق
الى اخره اى ليس الامر كما زعموا بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف فى هذه المسئلة بنا على
تعلق الثانى والثالث بالشرط لا انها اوجبت الواو المقارنة او الترتيب ولهذا لو نجز وقال انت طالق وطالق
وطالق لا يقع الا واحدة بالاتفاق فلو كان اختلافهم في المسئلة الاولى باعتبار موجب الواو لثبت الاختلاف في
المسئلتين ثم عند ابى حنيفة ذكر الطلقات متعاقبة وطالق الثانى والثالث جملة ناقصة تتوقف على بواسطة
الاولى لا محالة فى افادة المعنى فيتعلق الثانى بعد تعلق الاول فكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثانى
والثالث بواسطتين فاذا تعلقت بهذا الترتيب تنزل كذلك ايضا لان الجزا ينزل على الوجه الذى يتعلق عندهما
تعلقت بالشرط بلا واسطة فكذلك تنزل جملة عند وجود الشرط وذلك لان في الجملة الناقصة الشرط
كالمذكور مرة اخرى كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق فيقع الثلاث بدخلة واحدة كما
لو كرر الشرط صريحا كذا فى الجامع الكبير قوله واذا قال لغير الموطوءة الى اخره بهذه المسئلة توهم ان
الواو للترتيب فازاح الوهم بقوله اعا ثنتين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثانى لصدوره من اهله في محله
وليس في الكلام ما يدل على القران ولا فى اخره ما يغير اوله ليتوقف الاول على الثانى والثالث فيقع الاول
ولغا الثانى والثالث لعدم محل الوقوع لا لفساد فى التكلم ولا لان الواو للقران فى قال مالك والشافعى
واحمد بن حنبل والليث بن سعد وربيعة بن ابى ليلى تطلق ثلاثا لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو
قال انت طالق ثلاثا ولكن هذا غلط لما بينا ان الواو لمطلق العطف لا للقران ثم على قول ابى يوسف يقع الاول قبل
الفراغ عن التكلم بالثانى وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثانى لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء يغير
اوله وما قاله ابو يوسف حق لان وقوع الاول لو كان بعد الفراغ من التكلم بالثانى ينبغى ان يقعا جميعا لوجود
المحل مع صحة التكلم كذا قاله شمس الائمة رحمه الله قوله واذا زوج امتين الى اخره اذا زوج الامتين
فضولى بغير اذن المولى والزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما
بكلامين منفصلين ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب فقال انما
يبطل نكاح الثانية لفوات محل الاجازة لا لاقتضا الواو الترتيب وذلك لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف
في الثانية يعنى بعد ما اعتقت الاولى لا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حال

توقف نكاح الامة فانه اذا تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا بطل نكاح
الامة اصلا لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتدا النكاح
وليست الامة محلا لابتدا النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعدما عتقت الاولى
قبل الفراغ عن التكلم بعتقها بخلاف ما اذا زوج اختين في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فقال اجزت
نكاح هذه وهذه حيث يبطل نكاحهما كما اذا اجازهما معا ولو اجازهما متفرقا بطل الثاني لان اخر الكلام اذا
كان يغير اوله توقف اول الكلام على اخره كما توقف على الشرط والاستثنا واذا لم يغير لا يتوقف ففي مسئلة
الاختين اخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل
نكاحها للجمع بين الاختين واذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز فانه باخره يثبت الجمع وذا يبطل نكاحها فتوقف
على اخره لهذا الاقتضا والعطف الغرا بخلاف ما اذا اجاز متفرقا حيث يصح نكاح الاولى لان صدر
الكلام توقف على الاخر الذي هو مغير بشرط الوصل فاذا كان منفصلا عنه لا يتوقف قوله
وقد يكون الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب
لا ينتظم الجملة الا بعد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا وجد الاعراب قد تناول شيا يكون
الواو وكان دليلا على تعلقه هنا لمعنوي فلذلك يكون معينا عن تكلف معلق اخر الا ان النظر اليها
حيث لونها جملة مستقلة يفايد غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغيره منقطعة عنها
لجهة جامعة بينهما كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه يعدو وبسط العذر في ان يدخلها واو الجمع بينها
وبين الاولى مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال ومن هي له مثلا انه — ودى الحازم
فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج واذا ثبت هذا فاعلم انه اذا قال العبده اد الى الفا
وانت حر لا يعتق الا بالادا لان الواو للحال اذ لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية
والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع فلا يحسن العطف لعدم الاتصال بين الجملتين ولا
بد منه على ما عرف فلذلك جعلوها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة
كالشرط تعلقت الحرية بالادا كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب
تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر هذا تقرير عامة الكتب فان قيل ما ذكر
عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للادا كما — بلغ مقابله

قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية
سابقة على الادا لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكون معلقا واذا انتفى التعليق كانت الحرية
واقعة في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض
اي الحوض على الناقة وهو سايغ في الكلام فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا اي انت حر في هذه
الحالة وانما حمل على هذا لانه لا يصح تعليق الادا بما دخل فيه الواو ولان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز
وليس في وسع المتكلم تنجيز الادا فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف ايضا جعلنا
من باب القلب الذي هو شعبة من الكلام والثاني قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها
خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال
فيكون معناه اد الى الفا مقدرا للحرية في حال الادا فكانت الحرية متعلقة بالادا والثالث ان الجملة الواقعة
حالا قايمة مقام جواب الامر لانه مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام اد الى الفا تصر حرا
فحينيذ كانت الحرية متعلقة بالادا وقيل انه اذا جعل الحرية حالا للادا اي وصفا لا يسبق الادا اذ الحال
لا يسبق الحال والصفة لا يسبق الموصوف قوله وقد يكون لعطف الجملة اي وقد يكون الواو لعطف
الجملة لا كما زعم البعض انه للنظم او للابتدا فلا يحب المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق
تطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار فاذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة ولذا
في قولها طلقني ولك الف لعطف الجملة عند ابي حنيفة حتى اذا طلقها لم يجب له شي وقالا ان الواو للحال لانه
حالة المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فيصير شرطا لما بينا ان الاحوال شروط فيجب الالف عليها
اذا طلقها كما في قوله احمل هذا الطعام ولك درهم وله ان العطف حقيقة وحملها على الحقيقة واجب يقوم
دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح معارضا لانه امر زايد في الطلاق لانه ينفك عن المال عادة الكرام
الامتناع عن العوض في الطلاق والعتاق بخلاف الاجارة لانها لا توجد بدونه وبدليل ان العوض اذا دخله
صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او على الف وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان
معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا وليصح رجوعه كما في النكاح وساير المعاوضات واذا كان كذلك لا يصح معارضا
لان العارض لا يعارض الاصلي قوله والفا للوصل والتعقيب اي موجب الفا وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة
اي بدون تطاول المدة بينهما قال عبد القاهر اصل الفا الاتباع والعطف فرع على ذلك الا ترى انه لا يعرى عن الاتباع

بوجه وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفا فعرف ان اعرف المعنيين هو الاتباع و
قوله وان لطف فهو ان من ضروره التعقيب تراخي الثاني عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك او لو لم
يكن لذلك كان مقارنا والقران ليس بموجب له ومعنى قوله فاشترط ان يدخل الثانيه بعد الاولى بلا تراخ اي من غير
ان يشتغل بينهما بعمل اخر او بوجه الدخول في الثانيه من غير اشتغال بعمل قوله . ويستعمل في احكام العلل
اي لاجل ان الفا للتعقيب يستعمل في العلل لانها مرتبه على العلل ولهذا لو قال لاخر بعت منك هذا العبد بكذا وقال
الاخر فهو حر انه قبول للبيع ويعتق لانه ذكر الحريه بحرف الفا عقيب الايجاب وهي للترتيب فلا يترتب العتق على الايجاب الا
بعد ثبوت القبول فيثبت القبول بطريق الاقتضا بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب
التعقيب فبقي محتملا للرد الايجاب بان يجعل اخبارا عن الحريه الثابته قبل الايجاب وللقبول للبيع بان يجعل انشا للحريه في
الحال فلا يثبت القبول بالشك قوله . وقد تدخل العلل لان الاصل ان تدخل الفا على الاحكام لتاخرها عن العلل
ولا تدخل على العلل لاستحاله تاخرها عن الاحكام الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام
لانها اذا كانت دائمه كانت في حاله الدوام متراخيه عن ابتدا الحكم كما يقال لمن في ظلم ابشر فقد اتاك الغوث اي
المعين باعتبار ان الغوث بعد ابتدا الابشار باق ويسمى هذا فا التعليل لانها بمعنى لام التعليل ولهذا لو قال ادّ الي
الفا فانت حر يعتق في الحال لان معناه ادّ الفا لانك حر ولم يجعل بمعنى التعليق اي تعليق الحريه بالادا هو حقيقه الفا
والادا صالح للاضافه للحريه اليه ويصير كانه قال ان ادّيت الي الفا فانت حر لانه لو جعل لذلك لاحتيج الى اضمار
الشرط والاضمار خلاف الاصل فلو صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضروره ولا يقال دخول الفا على العلل
ايضا خلاف الاصل كما بينا لانا نقول فيما ذهبنا عملا بحقيقه الفا من وجه لان العله لما دامت مستدامه
حصل الترتيب فكان اولى من الاضمار لما فيه بحث فان الاضمار اوا ترك خلاف الاصل وفيه عمل بحقيقه الفا
من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى قوله . وتستعار بمعنى الواو اي وقد تستعار الفا بمعنى الواو
في قوله علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفا للترتيب ولا يمكن رعايته هنا لان الترتيب هو التقدم والتاخر بين
الشيئين زمانا وهذا يتحقق في الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا اتيا اولا او جلس وقام
ونحوه والدراهم في الذمه في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فجعلت الفا عباره عن الواو مجازا لمشاركتها في نفس العطف
ويصير كانه قال درهم ودرهم فيصرف الترتيب الى الوجوب وقال الشافعي لزمه درهم واحد لان موجب الفا لا يتحقق في
الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفها الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشره سبب

سبب اخر

اخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محاله فيحمل على انه خبر مبتدا محذوف والمبتدا لم يتحقق مضمون جمله الاولى
كانه قال فهو درهم ولكنا نقول هذا لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقه والغا الفا من كل وجه لانه يساوي
قوله علي درهم درهم والحقيقه احق بالاعتبار من الالغا ما امكن وفيما ذكرنا وان تركت الحقيقه من وجه فقد عمل بها من وجه
اعتبارها من وجه لانه ان فات معنى الترتيب فقد حصل معنى العطف الذي هو اصل في هذا الحرف وصفه التعقيب في الوجوب
فكان احق مما قاله الشافعي قوله . وثم للتراخي اي ثم للعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بينهما مهله
ولهذا جاز ان يقال ضربت زيدا ثم عمرا بشهر ولا يصح ذلك بالفا واختلف اصحابنا في ظهور اثر التراخي فقال
ابو حنيفه يظهر في التكلم والحكم جميعا بمنزله ما لو سكت ثم استانف قولا حملا للتراخي اذ لو كان التراخي في الحكم
دون التكلم لكان معنى التراخي موجودا من وجه دون وجه ولان هذه الكلمه دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر
التراخي فيه ايضا تقديرا كما يظهر في الحكم وعندهما يظهر اثره في الحكم دون التكلم لانه متصل في التكلم
حقيقه فكيف يجعل منفصلا ولان العطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال لفظا مراعاه لحق اللفظ قوله
حتى اذا قال نتيجه هذا الخلاف يعني اذا قال لغير الموطوءه انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده
يقع الاول ويلغو ما بعده لانه كانه سكت على الاول حقيقه فيلغو ما بعده لما ذكرنا ولو قدم الشرط والمساله بحالها
تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث عنده لما بينا وعندهما تتعلق الطلقات بالدخول في المسالتين اعني في تقدم
الشرط وتاخيره وينزلن على الترتيب لانا باعتبار معنى العطف يتعلق الكل بالشرط وباعتبار معنى التراخي يقع مرتبا
عند وجود الشرط فان لم تكن موطوءه عند وجود الشرط تقع واحده في الفصلين ولو كانت موطوءه تقع
فيهما ولو كانت موطوءه عند التعليق واخر الشرط نزل الاول والثاني في الحال لوجود المحليه وتعلق الثالث
بالدخول واذا قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث في الحال هذا عند ابي حنيفه وعندهما تعلق الكل بها وتطلق ثلثا
عند الشرط قوله . وفي قوله عليه السلام الى اخره اذا عجل الكفاره بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز لقوله
عليه السلام من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير شرع الكفاره قبل الحنث وما روي
في روايه اخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز ولنا ما روي انه عليه السلام قال
فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه رتب الترتيب للوجوب في الشرع فحملناه على حقيقته في هذه الروايه لامكان
العمل بها لان الامر بالتكفير يبقى على حقيقته اذ الكفاره واجبه بعد الحنث بالاجماع وهذه الروايه هي المشهوره
ولا يعارضها الروايه الاخرى لانها غير مشهوره كذا في الاسرار ولو صحت ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته

لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام في الجواز فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه
عمل بحقيقة الامر وفيما قلناه عكسه فبم ترجح ما ذكرتم قلنا بكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام
اذ المقصود الاصلي اليمين من البر والكفارة خلف عنه فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه وبان
فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين
وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع والامر بالتكفير
ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق مع ان فيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة بوجه اخر وهو انه علق الحكم
على التكفير بالامرين بالحلف وبرؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل عندهم لا يتعلق بالخيرية اصلا وانما جعلنا
ثم مجازا عن الواو دون الفاء اقرب اليه لان الفاء توجب الترتيب ايضا فلا يحصل الغرض ولا يقال لما صار بمعنى الواو
ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف لانا انما حملنا على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف
ما كان لا يحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بترتب الكفارة على الحنث اليمين خلاف اليسار في اصل اللغة
وسمي القسم باليمين لانهم كانوا يتماسحون بايمانهم على التحالف وقد يسمى المحلوف عليه لتلبسها به ومنه
الحديث واليمين مؤنثة في جميع المعاني كذا في المغرب قوله وبل لاثبات ما بعده اعلم ان كلمة بل موضوعة
للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط بقول جاءني زيد بل عمرو
او لا بل عمرو وما فهم منه الاخبار بمجيء عمرو خاصة ولو قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون
التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو والثاني ان يكون المعنى بل جاءني عمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون
الفعل وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد القاهر وقد يدخل عليه كلمة لا لتاكيد النفي الذي تضمنته هذه
الكلمة وانما يصح الاضراب عن الاول ببل اذا كان الصدر محتملا للرد وللرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة
العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب فاذا قال لغير الموطوءة
طالق واحدة لا بل ثنتين يطلق ثلثا لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان بخلاف قوله علي الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان
استحسانا لان المراد عرفا من هذا الكلام عادة تداركه بعين ما اقر به اولا لا بنفي اصله الا ترى ان اصله
داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد وذلك باطل فعلم
ان التدارك في هذا باثبات الزيادة التي نفاها اول الكلام تقديرا فكانه قال علي الف ليس معه غيره ثم
استدركه بقوله بل الفان كما يقال حجة حجة لا بل حجتان وكما يقال جاءني رجل بل رجلان وسني ستون بل سبعون
وقال زفر يلزمه ثلثة الاف

وهو

ما لا الفين علي

وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره
وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه المالان كما لو قال لامراته انت طالق واحدة لا بل ثنتين ولكنا نقول ان التدارك في
الاعداد ما يبغي انفراد الاول ويراد بالثاني كماله بالاول وهذا في الاخبار يحتمل كما بينا واما الانشاء فلا يحتمل
تدارك الغلط لانه اخراج عن العدم الى الوجود ولا يتصور الغلط فيه لانه بعد ما ثبت لا يحتمل نفيه فاما الخبر
فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب والطلاق من قبيل الانشاء فلا يصح رجوعه
فتطلق ثلثا والاقرار من قبيل الاخبار فيحتمل التدارك ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة لا بل
ثنتين لا بل يقع واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول ولم يمكن لان المحل لم يبق بعد ما بانت بالاول
قوله ولكن للاستدراك بعد النفي اعلم ان لكن يستدرك بها ما يقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك
ما رايت زيدا لكن عمرا فلمتوهم ان يتوهم ان عمرا ايضا غير مرئي فازالت لكن هذا الوهم والفرق بينه وبين بل من وجهين
احدهما ان لكن يستدرك بها بعد النفي خاصة بخلاف بل فانه يستدرك بها بعد الايجاب والنفي جميعا وهذا اذا
عطف مفرد على مثله واما في الجملتين فهو كبل في مجيئه بعد النفي والاثبات والثاني ان موجب الاستدراك في
هذه الكلمة لاثبات ما بعده واما نفي ما قبله فليس من احكامها بل هو ثابت بدليله وهو صريح النفي بخلاف
بل فان موجبه وضعا نفي الاول واثبات الثاني قوله غير ان العطف الى اخره الاستثناء منقطع بمعنى
لكن من قوله ولكن للاستدراك اي لكن العطف بطريق الاستدراك انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه
وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون
محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا ينتقض اخر الكلام اوله فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح
الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مثال فوات المعنى الاول رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان
لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان وان فصل يرد على المقر الاول لان قوله ما كان لي قط يحتمل
بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون هذا رد الاقرار ويرجع العبد الى
المقر الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويصير قابلا له مقرا به
لغيره فاذا وصله اي قوله ولكنه لفلان كان وصله بيانا انه نفاه اي الملك من نفسه الى الثاني لا انه نفاه
مطلقا واذا فصله كان هذا نفيا مطلقا اي نفيا عن نفسه اصلا لا نفيا الى احد كذا اورده فخر الاسلام في اصوله وللرقيه
اشكال لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل من الحروف الناصبة لكنهما لما اشتركا في الاستدراك اورده
مثال فوات

المعنى الثاني ما ذكر في المتن وهو ان الامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين او قال اجيزه ان زدتني خمسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يكن الكلام متسقا وهذا لان نفي الاجازة واثباتها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله لا اجيزه ويكون قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين ابتداء بعد الانفساخ والمهر في النكاح من الزوائد حتى يصح مع فساده ونفيه فلا يتغير العقد بتغيره **قوله** واو لاحد المذكورين اعلم ان او يدخل بين اسمين او اكثر او بين فعلين فيتناول احد المذكورين باعتبار اصل الوضع وقيل ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير نحو خذ هذا او ذاك وللاباحة نحو جالس الحسن او ابن سيرين فله مجالستهما واليه مال القاضي ابو زيد والصحيح ما ذكرنا اولا لان الشك ليس بمقصود حتى يوضع له كلمة لان الكلام وضع للافهام وليس في التشكيك افهام فلا يكون من مقاصده الا انها في الاخبارات تفضي الى الشك باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما عينا لا نكرة اذ لا يتصور الفعل من غير المعين فيكون الفعل مضافا الى المعين ولكن جهله السامع فوقع الشك فظهر ان التشكيك وقع اتفاقا لا قصدا وكذا التخيير ثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الانشاءات تناولت احدها غير عين والايجاب والانشاء لم يتصور في غير المعين فثبت التخيير ضرورة التمكن من الايجاب والاثبات ولهذا لو اختار احدها ٤٧
قولا يصح لانه لا ضرورة في ذلك ولهذا قال في المفصل ان او وام واما ثلاثتها لتعليق الحكم باحد المذكورين وهكذا ذكره ابو علي الفارسي في الايضاح **قوله** وهذا الكلام اي قوله هذا حر او هذا او قوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اي انشاء الحرية ويصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة لانه في اصله وضع خبرا كقوله احدهما عالم الا ان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه فاقتضى حرية سابقة عليه ليصح الاخبار فاذا لم يكن الحرية سابقة جعلنا هذا الكلام انشاء تصحيحا له لان انشاءها في ولايته فصار انشاء شرعا اخبارا حقيقة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد لدلالة الزيادة لانه امكن حمله على الاخبار ولكنه جعل انشاء في الشرع فيما لا يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال الانشاء اي على احتمال الانشاء الذي يلزم من التخيير وهو الاختيار اي اختياره للعتق في احدهما شاء حتى جعل البيان وهو اختيار العتق في احدهما انشاء من وجه حتى يشترط قيام المحل حال البيان فانه لو مات احدهما او هلك تعين الميت للعتق لان الانشاء في المعدوم لا يصح ولو كان اظهارا من كل وجه لا يشترط قيامه واظهارا من وجه حتى يجبر على البيان لو كانا حيين ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عملنا بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاذا طلق احدى

نسائه ولم يكن دخل بهن وتزوج اخت احدهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز له نكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج اختها ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح الاخت واعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يتمكن من ذلك لما انشأ الطلاق في الحال **قوله** واذا دخلت في الوكالة اي اذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد صح التوكيل استحسانا حتى لو قال وكلت احدهما واحدهما باعه صح ولا يشترط اجتماعهما على البيع ولا يصح التوكيل قياسا لجهالة المامور به وكذا لو قال للواحد بع هذا العبد او هذا صح وله ان يبيع ايهما شاء ولو قال بع احدهما لان او في الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كما في التكفير باحد الاشياء الثلاثة بخلاف البيع والاجارة اي اذا دخل او في المبيع او في الثمن بان قال بعتك هذا العبد او هذا او بعت منك هذا العبد بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة وكذا لو دخل او في المستاجر والاجرة بان قال اجرت اليوم هذا العبد او هذا او قال اجرت اليوم هذا العبد بدرهم او درهمين يفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقي المعقود عليه او المعقود به مجهولا جهالة مؤدية الى المنازعة وهي مفسدة للعقد الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت حينئذ يصح العقد استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز وهو القياس لجهالة المبيع ووجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا يمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن في هذا العقد معنى الخطر لتردد عاقبته اذ يحتمل كل واحد من العبدين ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط في الثلاثة الايام ففي المحل يحتمل ايضا في الثلاث اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة فيه كما في الزمان لانه لا يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالبيع فكان في معنى ما ورد به الشرع فيلحق به ولما لم يحتمل في الشرط اكثر من ثلثه لاندفاع الحاجة بما دونه فلذلك في المحل لاندفاع الحاجة بما دونه اذ الثلاثة تشتمل على الاوصاف جيد ووسط ورديء وتصير الزيادة لغوا كذا في الاسرار فان قيل في البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فلم يجوز الالحاق به قلنا نعم ولكن الحكم ثمة غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما نكرة فعلى الحكم بشرط الخيار لم يوجد في حق العقد باثر الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز الالحاق ولا يقال ما جاز خيار الشرط عندهما في اكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلاثة ايضا لانا

فقول انما اجوز خيار الشرط في البدين لثبتنا بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به قوله
الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل من البائع والمشتري وهو اختيار
الكرخي وبعض المتاخرين من مشايخنا وفي المجرد انه لا يجوز في حق البائع لانه شرع لدفع الحاجة وهو اختيار
الارفق ولا حاجة الى ذلك في جانب البائع لان المبيع قد كان معه قبل البيع وكذلك الحكم في عقد الاجارة
قوله وفي المهر لذلك عندهما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا تزوج رجل امراة على الف حالة او على الفين
الى سنة او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على الف او الفين او على الف حالة او الف نسيئة لا يحكم مهر المثل
عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما في الالف الحالة والالفين
الى سنة او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطي اي المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به
فوجب القول به وهذا معنى قول الشيخ ان صح التخيير وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف
الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وهذا معنى قول
الشيخ وفي النقدين يجب الاول وقال ابو حنيفة يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه هو الواجب الاصلي في
النكاح وانما يعدل عنه اذا ثبتت تسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه وهذا معنى قول
الشيخ وعنده يجب مهر المثل ثم عند ابي حنيفة في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل
الفين او اكثر فالخيار لها ان شاءت اخذت الالف الحالة وان شاءت اخذت الالفين الى سنة لانها التزمت احدى وجهي
الحظ اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة فوجب التخيير وان كان مهر مثلها اقل من الف فللزوج الخيار
يعطيها ايهما شاء قوله وفي الكفارات الثلاث اعلم ان الواجب في كفارة اليمين الواحد بقوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية وفي كفارة الحلق الواجب بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك
وفي جزاء الصيد الثابت بقوله جل ذكره فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير في
تعيين واحد منها فعلا لا قولا عند جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا وزعم بعض الفقهاء من العراقيين والمعتزلة
ان الكل واجب عليه على سبيل البدل اذا فعل احدها سقط وجوب الباقي وتمسكوا في ذلك بان ايجاب احد الاشياء غير
عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد منها عينا او في واحد غير عين او في الكل على سبيل الجمع او البدل لا وجه
للاول والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع كيف والتخيير ينافيها ولا للثاني لانه تكليف بما هو غير معلوم
للمكلف وفيه تكليف والتكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل فتعين وجوب الكل على سبيل البدل

وهو

وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية يجب على الكل بطريق البدل حتى لو قام به البعض سقط عن
الباقين وتمسك الجمهور بان الامر باحد الاشياء صحيح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل
على سبيل البدل لانه لو ترك الكل لا ياثم الا اثم الواحد ولو اتى بالكل يثاب ثواب الواجب الواحد وكذلك
بحال في حد الواجب فتعين في واحد من الاشياء عملا بحكمه اولا انها توجب واحدا لا بعينه ولانه لم ينقل من الصحابة
الجميع وهو جائز عقلا ووارد شرعا فوجب القول به وليس هذا تكليف ما ليس في الوسع لتمام سبب حصول العلم
بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه في الفعل وذلك كاف لصحة التكليف قوله وفي قوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا للتخيير اعلم ان او في هذه الاية للتخيير عند مالك والحسن وابراهيم النخعي فيخير في كل نوع من
انواع قطع الطريق متمسكين بظاهرها وبانه للتخيير في اصل الوضع وعندنا هو بمعنى بل كان في اول الاية دليلا
على ان المذكور جزاء المحاربة فان الله تعالى قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي اولياء الله ورسوله
والمراد محاربة المؤمنين فان محاربتهم في حكم محاربة الله تعالى لان المسافر في الفيافي في امان الله وحفظه متوكلا
عليه فالمتعرض له كالمحارب لله تعالى والمحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف واخذ مال او قتل او قتل واخذ
مال وهذه تتفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك
المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة
اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا كان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب احوال
الجناية وتفاوت الاجزية اذ يستحيل ان تتعلق باخف الانواع عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها والاحوال
اربعة والاجزية كذلك وقد نزلت الاية في قوم هلال بن عويمر الاسلمي فانه روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف
عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام وادع ابا برزة هلال بن عويمر الاسلمي ان لا يعينه
ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ
المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف يده لاجل المال
ورجله لاخافة السبيل ومن افرد الاخافة نفي من الارض اي حبس فيكون ورود السنة على هذا التفصيل بيانا لهذه
الاية وانما وجب الحد على من قطع على اناس يريدون الاسلام مع ان نفس الارادة ليس الاسلام ولا يخرج عن كونه
حربيا ولا يجب الحد على من قطع على حربي وان كان مستامنا لان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون الاسلام فانهم
اسلموا وهاجروا ليتعلموا احكام الاسلام وقد جاءوا على قصد الاسلام ومن جاء من دار الحرب على قصد الاسلام

فوصل إلى دار الإسلام فهو بمنزلة أهل الذمة والحربي يقطع الطريق على أهل الذمة قوله إذا
قال لعبده أو لدابته أي قال أبو يوسف ومحمد فيمن جمع بين عبده ودابته فقال هذا حر أو هذا لغا كلامه لأن
أو لما كان لأحد الشيئين كان محل الإيجاب أحدهما غير عين وإذا لم يكن أحدهما محلا للإيجاب فغير المعين منهما
لا يكون صالحا له وبدون صلاحية المحل لا يصح الإيجاب أصلا لما ذكره شمس الأئمة في أصوله وهذا إشارة إلى
أنه لو نوى عبده بهذا الإيجاب لا يعتق عندهما أيضا لأن اللغو لا حكم له أصلا وذكر في المبسوط أنه يعتق عبده إذا
نوى قوله وعنده هو كذلك أي عند أبي حنيفة هو أي الإيجاب كذلك أي تناول أحدهما غير عين وإن غير العين
ليس بمحل ولكن لا نسلم أنه لا يحتمل التعيين بل نقول يحتمله فإن المذكورين لو كانا عبدين له ثبت ولاية الإيجاب
أحدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين وأجبر عليه كما في الإقرار وكما إذا مات أحدهما أو باعه
يتعين الآخر للعتق ولو لم يكن محتمل كلامه لما أجبر ولم يعتق وإذا كان المعين محتمله يحمل عليه عند تعذر العمل
حقيقته كما في قوله لا أكبر سنا منه هذا ابني لأن العمل بالمحتمل أولى من الإلغاء ويلغو ذكر ما ضم إليه وصار
كأنه قال لعبده هذا حر وسكت فيعتق عبده قوله وهما ينكران الاستعارة أي أبو يوسف ومحمد
يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الإيجاب لحكمهم هنا للحكم الأصلي فيبطل المجاز كما في الأكبر
سنا منه قوله وتستعار للعموم فيصير بمعنى واو العطف اعلم أن كلمة أو تستعار للعموم بدليل
يقترن به فيصير شبيها بواو العطف وذلك إذا كان في موضع النفي أو في موضع الإباحة كقوله والله لا أكلم فلانا
أو فلانا حتى إذا كلم أحدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة واحدة كما في الواو وكأنه جواب عن سؤال وهو أن يقال
لما دخل الكلام كل واحد أن يكون يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون كذلك لأن تعدد الحنث بتعدد
هتك حرمة اسم الله ولم يوجد إلا هتك واحد وإنما يعم في النفي لأن أو تتناول أحد المذكورين غير عين
كان من ضرورة صدق الكلام إذا انتفاء انتفاء الجميع إن كان خبرا كما في النكرة وإن كان نهيا وليس في وسعه الانتهاء
عن أحدهما غير عين إلا بحصول الانتهاء عنهما جميعا ضرورة فكان عاما فصار شبيها بواو العطف من حيث إنهما
منفيان وليست بعين الواو إذ لو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو وكذلك
يصير بمعنى الواو في موضع الإباحة كما لو حلف لا يكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا فله أن يكلمهما وإنما عم في هذا الموضع لأن الإباحة
هي الإطلاق ورفع المانع وذلك في شيء غير عين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل فإذا قال جالس الفقهاء
أو المحدثين يفهم منه جالس أحد الفريقين أو كليهما إن شئت كما لو قال بالواو ولكن يفارق الواو من وجه آخر

أو دابته ح

بيان أحدهما غير

وهو أن

وهو أن أو يفيد الجمع وإباحة الانفراد وفي الواو لا يجوز إلا الجمع قوله وقد تستعار بمعنى حتى اعلم أن أو
للعطف كما مر بيانه وتحتمل بمعنى حتى أو إلى أن إذا فسد العطف لاختلاف الكلام بأن يكون أحدهما اسما والآخر
فعلا أو يكون أحدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بأن كان محتملا للامتداد والفرق
بينهما أن حتى تجيء بمعنى العطف دون كلمة إلى أن والثاني أن في حتى يكون الثاني جزءا من الأول وعنده ولا يشترط
هذا في إلى أن وذلك مثل قوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم قال الفراء أو هاهنا بمعنى حتى وقال
ابن عيسى بمعنى إلى أن ومعناه على هذا القول ليس لك من الأمر في عذابهم أو استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم أو
تعذيبهم وما عليك إلا تبليغ الرسالة والجهاد حتى يظهر الدين وإنما لا يحسن العطف لأنه لا يحسن أن يعطف شيء أو على
ليس لأنه يصير عطف الفعل على الاسم أو المضارع على الماضي فسقط حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لأن
أو لما كان لأحد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما منافيا لتعين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير لها
والكلام يحتملها لأن نفي الأمر يحتمل الامتداد فيجعل أو يتوب عليهم في معنى الغاية ليس لك من أمرهم شيء إلا أن يتوب عليهم فتفرح
بحالهم أو يعذبهم فتتشفى منهم قيل سبب نزول الآية أن النبي عليه السلام أراد أن يدعو عليهم فنهى عن ذلك
وروي أنه لما شج وجهه عليه السلام يوم أحد سأل أصحابه أن يلعنهم ويدعو بهلاكهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولا طعانا
ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهي عن سؤال الهداية ولقائل أن يقول العدول
عن الحقيقة عند تعذر العمل بها ولم يتعذر هنا لأنه يقدر أن يعطف قوله أو يتوب عليهم على ما قبله وهو
يكبتهم ويجعل قوله ليس لك من الأمر شيء اعتراضا والمعنى أن الله تعالى مالك أمرهم فإما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب
عليهم إن أسلموا أو يعذبهم إن أصروا على الكفر وليس لك من أمرهم شيء إنما أنت عبد مبعوث لإنذارهم أو نصبت يتوب بإضمار
أن وجعل أن يتوب في حكم اسم معطوف بأو على الأمر أي ليس لك من أمرهم أو من التوبة عليهم أو من تعذيبهم شيء ونظيره
من المسائل ما قال أصحابنا فيمن قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل الدار الأخرى أن أو في هذه المسألة بمعنى حتى فيحنث بدخول
الأولى أولا ولو دخل الأخرى أولا بر في يمينه لأنه لما لم يكن بين النفي والإثبات ازدواج تعذر العطف والكلام
يحتمل الغاية لأنه تحريم فيحمل على الغاية مجازا فيصير دخول الأخرى غاية ليمينه فإذا دخلها انتهت اليمين فلو دخل
الأولى بعد ذلك لم يحنث كذا في عامة شروح الجامع إلا أن تعذر العطف باعتبار النفي والإثبات غير مسلم عند النحاة
فإنه يجوز عندهم فالأولى أن يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال أو أدخل
بالرفع ينبغي أن يصح العطف ويثبت التخيير ونقول تعذر باعتبار أن الفعل مع أن في حكم الاسم واتصاله به هاهنا لا يصح إلا

البتة ح

الصدر ح

بما ح

على معنى ح

أو داخلة الدار

ما صار ان فلم يلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية **قوله** وحتى للغاية كالى اعلم
ان كلمة حتى وضعت للغاية في كلامهم واصلها كمال معنى الغاية وحلولها كالى قال تعالى حتى مطلع الفجر وان امروا
ما عار ان مجرور وحتى يجب ان يكون آخر جزء من الشيء او ما يلاقي آخر جزء منه نحو اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة
حتى الصباح ولا تقول حتى نصفها او ثلثها كما تقول الى نصفها او ثلثها لان ذا ليس بمشروط في مجرور الى وعند النحاة
النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في الى وقد صرح في شرح الملحة فقال ما اكل الراس وما نيم الصباح في
مسئلة السمكة والبارحة هكذا قاله ابن جني وابو نصر الصفار والامام البزدوي وعند الامام عبد القاهر ان ما
بعد حتى داخل فيما قبله نص عليه في المقتصد وتابعه في ذلك جار الله الا ان هذا لا يستقيم على الاطلاق بل يقول
ان كان المذكور بعد حتى بعضا للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية والا فلا وعلى هذا نص المبرد في المقتضب
وابن الوراق في الفصول والفراء في المعاني وهكذا ذكر السيرافي ايضا **قوله** وقد يستعمل للعطف اعلم ان حتى
يستعمل للعطف لمناسبة بين العطف والغاية وهو التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا
الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معنى الغاية لقول العرب استنت الفصال حتى القرعى هذا مثل يضرب لمن
يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم لعلو قدره والاستنان هو ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو
والقرعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو بثر ابيض يخرج بالفصال فجعلوه عطفا وغاية لانها الاستنان
باسنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية **قوله** ومواضعها في الافعال ان يحتمل
غاية بمعنى الى اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان يكون جملة مبتداة كقوله
سرت حتى ادخلها فهي جملة مبتداة كقولك خرج النساء حتى خرجت هند وذلك لانها في الاصل للغاية او غاية
فوجب العمل بها مهما امكن وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصلح فيه ضرب المدة وان يصلح الاخر دلالة
على الانتهاء كالصياح في قوله ان لم اضربك حتى تصيح فان لم يستقم اي ان لم يوجد احد المعنيين المذكورين او كلاهما
يحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة ومعنى الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة
كما ينتهي بوجود الغاية وانما يحمل على المجازاة اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الاخر غاية حتى لو صلح الاخر غاية
مع كون الصدر صالحا للسببية يجعل للغاية نحو ان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ونظيره ما لم يكن الصدر قابلا
للامتداد قوله عبدي حر ان لم تخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك فلا يحمل حتى هنا للغاية لان الاخبار مما لا يمتد
فيجعل بمعنى لام كي فاذا اخبره ولم يضربه بر في يمينه ونظيره ما لم يكن الاخر صالحا للانتهاء قوله عبدي حر ان لم

اضربك

اضربك حتى تضربني او تشتمني فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من
المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فيحمل على الجزاء **قوله** فان تعذر ذلك
يحمل على العطف اي ان تعذر ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية **قوله** وعلى هذا
مسائل الزيادات اعلم بان محمدا رحمه الله ذكر في الزيادات في رجل قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي
يدي او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد
بطريق التكرار فجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث الا في موضع يغلب على الحقيقة عرف
فحينئذ يترك ويعتبر العرف كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فهذا يحمل على الضرب الشديد باعتبار
العرف ولو قال عبده حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء بل
هو داع الى زيادة الاتيان فلا يمكن حملها على حقيقة الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون
المعنى لكي تغديني فكان شرط بره الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء ... لغداء وقد وجد ولو قال عبده حر ان لم
اتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان بل هو داع الى
زيادة الاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه لان المرء في غير المجازاة فلم يصلح
للمجازاة فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام فكان شرط البر وجود الامرين حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى لا يحنث ولو تغدى
من بعد غير متراخ عن اليوم بر واذا استعير للعطف استعير بمعنى الفاء دون الواو لان الفاء للتعقيب فكان التجانس
بينه وبين الغاية اشد **قوله** ومنها حروف الجر فالباء للالصاق ولصحبة الاثمان اي ومن حروف المعاني حروف
الجر وسميت حروف الجر لانها تجر معنى الفعل الى الاسم او الاسم الى الاسم نحو مررت بزيد والمال لزيد اما الباء فللالصاق
بدلالة استعمال العرب فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع ثم الالصاق يقتضي طرفين
ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر الملصق فلذلك تصحب الاثمان حتى لو
قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به قبل القبض اذ لو كان مبيعا
دينا كذا في المبسوط بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد فان الحنطة
يكون سلما حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض لان الباء للالصاق فما دخلته بالكر فقد الصق الكر
بالعبد الذي هو اصل في البيع اذ المبيع اصل فيه حتى يشترط وجوده لصحة البيع والصاق الاتباع يكون بالاصول
والثمن في البيع تبع حتى لا يشترط وجوده لصحته بخلاف ما اذا لم يقترن الباء بالكر فانه يكون هو الاصل لانه اضاف

لما جاز الاستبدال به قبل القبض عينا كان او دينا

البيع اليه فيكون مبيعا في المبيع دين لا يكون الاسلم فيشترط التاجيله قوله ولو قال ان اخبرتني بقدوم

فلان فكذا اي لو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق حتى لو اخبره كاذبا لا يعتق بخلاف ما لو قال

ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فهذا يقع على مطلق الخبر صدقا كان او كذبا لان في الاول الشرط الاخبار الملصق

بالقدوم لا يتصور قبل وجود القدوم فكان الشرط الاخبار بطريق الصدق فلا يحنث بالاخبار كاذبا

بخلاف قوله ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث مجرد الاخبار صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر بنفسه وهو

المفعول الثاني للاخبار فصار كانه قال ان اخبرتني خبر قدوم فلان والخبر اسم لكلام دال على امر كان او سيكون غير مضاف لسونه

الى الخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر متناول الصدق والكذب وكذا لو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق يشترط تكرار

الاذن بخلاف قوله الا ان اذن لك حيث لا يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار المستثنى

خروجا ملصقا بالاذن والمستثنى منه نكرة في موضع النفي وهو الخروج الثابت بقوله ان خرجت لان الفعل يدل على المصدر لغة

والشرط في معنى النفي اذ معناه لا تخرجي خروجا فصار عاما وكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقي سائر انواع الخروج

داخلا في الحظر فاذا خرجت بغير اذنه يحنث بخلاف قوله الا ان اذن لك لانه تعذر الحمل على الاستثناء لعدم المجانسة لان

الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلهما وما

قبلهما ينتهي بما بعدهما قوله وفي قوله بمشية الله اي لو قال انت طالق بمشية الله او بارادته او بمحبته او برضاه لم

تطلق اصلا لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشية لا يقع قبل المشية اذ لا يتحقق الالصاق بدون الملصق به وهذا هو معنى

الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط فصار التعليق بمشية الله تعالى ابطالا للايجاب لما عرف فلهذا لا يقع شيء كما

لو قال ان شاء الله وكذلك التعليق بالرضا والمحبة لا يقال لم لا يحمل الباء في مسالة المشية واخواتها على السببية لانها قد تستعمل بمعنى

السبب قال تعالى جزاء بما كسبا ذلك بما عصوا واذا حملت على السببية تطلق في الحال كما لو انت طالق لمشية الله لان

التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على انتفائه لانا نقول الحمل على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق

معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا به متقدما على الملصق زمانا ليمكن الالصاق به والترتيب الزماني في الشرط والمشروط موجود

بخلاف العلة مع المعلول لانهما متقارنان زمانا قوله وقال الشافعي الى اخره قال صاحب المحصول الباء اذا دخل

على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم تكون للتبعيض خلافا للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق بين

قولنا مسحت المنديل بيدي ومسحت بالمنديل يدي في افادة الاول الشمول والثاني التبعيض فحينئذ يلزم مسح بعض الراس

وهو ادنى ما يتناوله اسم البعض فيكون تقدير الواجب بثلاث اصابع او بربع الراس زيادة على النص بخبر الواحد وهذا

عندهم بالاتفاق

لا يجوز ولا معنى لقول من يقول مطلق مسح البعض غير مراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتادى به الفرض

فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك مجمل فكان فعله بيانا لانا نقول عدم الجواز لفوات الترتيب الواجب لا لعدم حصول مسح

البعض فانه لو استوعب راسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندنا لفوات الترتيب فلذا هنا

وقال مالك الباء صلة اي مزيدة زيدت للتاكيد لان المسح فعل متعد فاكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فصار التقدير

وامسحوا رؤوسكم فيلزم مسح الكل ولكنا نقول اما القول بالتبعيض فلا يعرفه اهل اللغة لما قاله ابن جني والموضوع للتبعيض حرف من

لتكررت الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة

فلا فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة فيحمل الباء على حقيقتها في هذه الاية وهي الالصاق والتبعيض فيها يثبت بطريق اخر لا بالباء

وبيان ذلك ان المسح لا بد له من الة ومحل فاذا دخلت الباء في الالة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعولا به

جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي لانه اضيف الى جملته وان دخلت في المحل بقي الفعل متعديا الى الالة وهذا

لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه كما في قولك مسحت يدي بالحائط واذا تقرر

هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤوسكم فلا يقتضي استيعاب الراس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون

الراس ولكن هذا الكلام يقتضي وضع الة المسح على الراس وذلك لا يستوعب الكل عادة لان اليد لا تستوعب

الراس عادة فصار المراد به اكثر اليد والاصل في اليد الاصابع فان ثلث الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في

المسح عادة فيكتفى بالاكثر الذي يحل محل الكل وهو ثلاث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق

لا بحرف الباء كما زعم الشافعي ولا يقال قد دخلت الباء في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه

لانا نقول ثبت الاستيعاب هنا بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين ومثلها

يزاد على الكتاب وفيه بحث يعرف بالتامل واعلم ان المشايخنا رحمهم الله في تقدير فرض المسح طريقين احدهما ما ذكرنا والثاني ان

مطلق البعض لما لم يكن مرادا لان المفروض في عامة الاعضاء بعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك هنا ولهذا لو زاد على

المقدار الذي قدر به لا يكون فرضا بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزائد فرضا كالزائد على الاية

الثلث في فرض القراءة صار البعض مجملا فبين بالسنة وهي توجب تقديرا بالربع على ما عرف لان في اثبات الاجمال بهذا

الطريق نوع ضعف فان الخصم لا يسلم الاجمال في الاية ويقول بل مطلق البعض هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اختار

فخر الاسلام هنا الطريق الاول لانه اسلم قوله وعلى للالزام لانه موضوع للاستعلاء حقيقة يقال زيد على السطح وفلان علينا

امير ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلي من يلزمه والاستعلاء لفلان عادة في الايجاب ذكره علي وكانت في مثل هذا

الموضع للايجاب

على الف

باعتبار اصل الوضع فقول الرجل لفلان علي الف يكون دينا لان حقيقته للزوم الا ان يصل به الوديعة فيقول له
وديعة لانه يحمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه في الوديعة ثم انها تستعار للباء لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشي متى
لزم الشي كان ملتصقا به لا محالة ولان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم و تستعمل
ايضا بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فكان استعمالها في الشرط حقيقة فاذا
استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح كانت بمعنى الباء التي تصحب
الاعواض لان العمل بالحقيقة متعذر فيحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال في
الوجوب ولا تحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من القمار فيحمل على ما يحتمله تصحيحا
للكلام وكذا اذا استعملت في الطلاق وعندهما اذ الطلاق يصلح ان يكون معوضا والمال عوضه فاذا قالت
طلقني ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما كما في قولها بالف ويكون الواقع باينا وعند ابي حنيفة
للشرط لان الطلاق وان دخله المال قابل للتعليق ولم يمنع معنى المعاوضة صحة التعليق لانه تابع فيصير هذا منها طلبا
لتعليق المال بشرط الثلث اي تعليقا لالتزام المال بشرط الثلث فاذا خالف الزوج امرها بان طلقها واحدة لم يجب المال
لعدم الشرط وهو الثلث ويكون الواقع رجعيا عنده لانه طلاق بلا مال ويكون على بمعنى الشرط عنده لان اصلها
اللزوم فاستعيرت للشرط لانه يلازم الجزاء قوله ومن للتبعيض فاذا قال من شئت الخ قال المحققون من
النحويين في الاصل لابتداء الغاية نحو سرت من البصرة وكونها مبعضة في احدث من الدراهم ومبينة في فاجتنبوا الرجس
من الاوثان ومزيدة في قولك ما جاني من احد راجع الى هذا فان في قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك
وابتداء غايته وكذا معنى قوله ما جاني من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه وكذا معنى قوله فاجتنبوا اجعل
مبدأ الاجتناب الاوثان فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع لكن قد تكون للتبعيض في بعض المواضع وهذا هو
المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها اصلا فيه وفيما سواه دخيلا واليه مال
فخر الاسلام وفي بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض ولابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة
واما المسئلة فقد بيناها في باب العام في مسئلة من شئت من عبيدي عتقه قوله والى لانتهاء الغاية هذه الكلمة
موضوعة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة مقطع سيرك كما ان البصرة مبداه ولذلك
استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غاياتها ولو دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت وهو الاصل وقد تكون للتاجيل
والتاخير ومعنى التوقيت ان يكون الشي ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور لولا الغاية لكان ثابتا فيما وراها ايضا كقوله
اجرتك هذه الدار الى شهر

للتاجيل المطالبة

وشرطه ان يكون المغيا قابلا للتوقيت ومعنى التاخير والتاجيل ان لا يكون الشي ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه موجوده
الى مضي الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا قوله فان كانت قايمة بنفسها اي
قبل التكلم ولا يكون مفتقرة في وجودها الى المغيا لم يدخل الغاية في حكم المغيا لانه اذا كانت قايمة بنفسها لم يستتبعها
المغيا كقوله لفلان من هذا الحايط الى هذا الحايط لم يدخل الغايتان وان لم يكن قايمة بنفسها فان كان صدر الكلام اي
الكلام متناولا للغاية اي واقعا على المغيا والغاية جميعا يدخل وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراها فيبقى الغاية
داخلة كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق عند علمائنا الثلاثة لانه لولا لاستوعبت الوظيفة كل اليد
اذ اللفظ يتناول الايدي الى الاباط وبعد ذكرها لا يتناول ما وراها فكان ذكرها لاسقاط ما وراها ولا يقال
لا بد للجار والمجرور من متعلق وهو قوله فاغسلوا في هذه الاية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا
مضمر لانا نقول تعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم فيكون غاية للاسقاط
معنى ومقصودا والعبرة للمعاني دون الظواهر ولهذا ذكر صاحب الكشاف في تفسير هذه الاية ان الى يفيد معنى الغاية
مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها فامر يدور مع الدليل قوله وفي للظرف هذه الكلمة تجعل ما يدخل
عليه ظرفا لما قبلها كقولك زيد في الدار هذا اصله ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك مجازا على معنى ان العلم محل وعا
لنظره وتامله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمه وعلى هذا مسايل
اصحابنا فاذا قال غصبتك ثوبا في منديل يلزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف في ظرف لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته
فقال ابو يوسف ومحمد هما سواء في قول الرجل انت طالق في غد او غدا حتى لو نوى اخره في قوله في غد لا يصدق
قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان حذف حرف في واثباته في الكلام سواء ولا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة و خرجت
في يوم الجمعة وفرق ابو حنيفة بينهما وقال لو نوى في قوله في غد اخر النهار يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا
يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه لانه يشابه المفعول به من حيث انه
صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا يرى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر حرف في اخذ حكم المفعول
به في جواز الاخبار عنه بالذي كما في المفعول به كما لو قلت متسعا سرت يوم الجمعة الذي سرته يوم الجمعة كما يقول الذي
ضربته زيد ولم يجز ان يقول الذي سرته فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف في اقتضى وقوعه في جزء
اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوى اخر النهار لم يصدق قضاء لانه
يقتضي استيعاب الطلاق جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير
موجب كلامه الى

الوقوع

ما هو مخفف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه ولو قال في غد توجب كلامه في جزء من الغد مبهم والبيه ولايه التعيين فاذا نوى اخر النهار كانت نيته تعيينا لما ابهمه لا تغييرا للحقيقة فيصدق قضاء وديانة واذا لم يكن منويا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم وللسبق فلذلك يقع فيه وذلك مثل قوله ان صمت الدهر انه يقع على صوم الابد ولو قال ان صمت في الدهر يقع على صوم ساعة يعني ان ينوي الصوم الى الليل في وقته ثم يفطر بعد ذلك **قوله** واذا اضيف الى مكان يقع اي اذا اضيف الطلاق الى المكان بان قال انت طالق في الدار او في الظل طلقت في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخول الدار فحينئذ يصير بمعنى الشرط ولا تطلق في الحال لانه ذكر المحل واراد الحال وذلك من انواع المجاز فيصح ارادته ويصير بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى فيتعذر العمل بحقيقة في فيجعل مجازا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة فصار بمعنى مع فيتعلق الطلاق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه ولهذا قال بمعنى الشرط وقال بعضهم يجعل مجازا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد منهما ليس بمؤثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان بمعنى الشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق واليه اشار القاضي الامام فخر الدين خان **قوله** ومع للمقارنة والمقارنة معنى اصلي له لا ينفك عنه في اصل الوضع فلذلك يقع ثنتان في قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخل بها او لم يدخل وذكر في الهادي للشاذي ان مع اداة ان ساكن العين فهو حرف وان كان متحرك العين فهو اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة وفي الصحاح قال محمد بن السري الذي يدل على ان مع اسم حركة اخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون تقول جاوا معا وفي بعض نسخه لانه من الظروف ويجوز ان يكون انتصابه على الظرف كانتصاب عند يدل بانه يقال جا فلان من معهم بخفض العين كما يقال جا من عندهم ولذا امكن ان يقدر فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره في عند في قولك زيد عند عمرو اي في حضرته **قوله** وقبل للتقديم اي للسبق فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده حتى لو قال لامراته انت طالق قبل دخول الدار او قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة يقع بها في الكتابة يقع ثنتان وبعد للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة

والاصل

ايقاع في الحال

والاصل ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله وان ايقاع الطلاق في الماضي لكونه ما لكا للايقاع في الحال غير مالك للاسناد والواقع في الماضي واقع في الحال فيثبت ما في وسعه والقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان فيقعان والبعدية في قوله بعد واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان وفي قوله بعدها واحدة صفة للاخرى فتبين بالاولى ويلغو الثانية لفوات المحلية وقيد حكم بعد في الطلاق بقوله وحكمها في الطلاق احترازا عن الاقرار فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعده درهم او بعده درهم قد وجب وجب ولا يفهم من الكلام الا هذا والقبل والبعد مبنيان اذا قطعا عن الاضافة ونويتها وبناؤهما على الضم اما اذا لم يكن المضاف اليه محذوفا منويا يكونان معربين **قوله** وعند للحضرة حتى لو قال لفلان عندي الف كان وديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب في اصل الوضع وهي تحتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة الا ان يقول الف دين لان قوله يحتمل فيصح تفسيره باحد المحتملين كذا في المبسوط وعلى هذا قلنا اذا قال للموطوءة انت طالق كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا خلافا لزفر ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم طلقت ثلثا في ثلثة ايام لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف يكون الكل ظرفا واحدا فلا تستدعي الا واحدة وان تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف انفرد كل يوم بكونه ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق في كل يوم وذلك صيغة كلامه وصف نفسها بالطلاق كل يوم وبالتطليقة الواحدة تتصف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا ضرورة تحقق الوصف وتعدد الضرورة ترتفع بالواحدة بخلاف قوله في كل يوم لان في المظروف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فيتجدد الايقاع لتحقيق ما اقتضاه حرف في كذا في المبسوط **قوله** وغير تستعمل الى اخره اعلم ان غير اسم من الاسماء تلحق علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة وتستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف وتستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جاني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جا او لم يجي بل كان خبرا ان غيره جا ولو قال جا القوم غير زيد بالنصب كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجي والفرق الثاني ان استعماله صفة تختص بالنكرة واستعماله استثناء لا تختص بالنكرة ولهذا قالوا اذا قال لفلان علي درهم غير دانق بالرفع يلزمه

والدانق

درهم مغاير للدانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا اي ينقص من الدرهم دانق
اسم للدانق كسدس الذي يكون ان بعده منه درهما ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه
دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك عند محمد لان الجنسية صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء
عنده والدرهم لا يجانسه الدينار صورة فيكون من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب
وعند ابي حنيفة وابي يوسف ينقص من الدينار قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه يجانسه معنى وهو كاف
لصحة الاستثناء لما يأتي في باب البيان ان شاء الله تعالى قوله. ومنها حروف الشرط اي ومن حروف
المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط او الفاظ الشرط وسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان
وهي حرف وان اصل فيها لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط قوله
وانما تدخل على امر معدوم اي تدخل حرف ان على كل شيء معدوم لانه للمنع او الحمل او المنع عن الوجود
والحمل عليه لا يتحقق على خطر اي متردد بين ان يوجد وان لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن
الفعل المتحقق لا محالة كمجيء الغد بالنظر الى العادة ولهذا لا يجوز ان يقال ان جاء غدا او طلعت الشمس اخرج
لا يناط لعه او خرج او يخرج كذا قاله عبد القاهر ولا تدخل على الاسماء لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق
ولهذا قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا لم تطلق حتى يموت احدهما قبل ان يطلقها لان ان للشرط
المحض وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتحقق وجود هذا الشرط ما بقيا حيين فمن مات الزوج
طلقت قبل موته بساعة لان الشرط تحقق فيها فاذا لم يدخل بها فلا ميراث لها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت
في العدة وان دخل فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبل موته باختياره وهو ترك التطليق فصار فارا فترث
وفي النوادر لا تطلق بموتها لان الياس انما يحصل بموتها لا ان قبل موتها يتصور التطليق من الزوج فوجد
الشرط عند انقضاء محل الطلاق بخلاف الزوج فانه كما اشرف على الهلاك وقع الياس عن التطليق منه والصحيح ان موتها
كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان
صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع والمعلق كالمرسل حكما لا حقيقة فلا يشترط فيه ما
يشترط في حقيقة الارسال فلهذا يقع المعلق وان كان لا يقدر على الارسال في هذه الساعة للطيفه ولا ميراث
للزوج منها لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت كذا في المبسوط قوله واذا اسم اعلم ان
اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه
ابهام فناسب المجازاة اذا لشرط

لع: مقابله

الكم

عير متضمن

لا يكون الا مستقبلا بمجهول الشان لتردده بين ان يكون وان لا يكون ولهذا اختص اذا بالجملة الفعلية فانه قد يكون ظرفا
لمعنى الشرط كما في قوله تعالى والليل اذا يغشى فيجازى بها اي بكلمة اذا مرة يعني تستعمل للشرط ويترتب عليه الجزم
ويستعمل للوقت مرة والحاصل ان اذا مشتركة بين الشرط والوقت عند الكوفيين واذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى
الوقت فصارت بمعنى ان واليه ذهب ابو حنيفة وعند البصريين هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط
معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد واذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عند ابي حنيفة
ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وعندهما يقع اذا فرغ كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق لهما انه اضاف الطلاق
الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق وله ان اذا تستعمل للوقت لقول الشاعر واذا
تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب وتستعمل للشرط الخالص لقول الشاعر واذا تصبك خصاصة
فتحمل معناه ان تصبك قوله الفاني فتحمل وذا مخصوص بان ولا يدخل في متى كذا قيل وفيه نظر ولان اضافة
الخصاصة على خطر الوجود وليست بكائنة ولا مما ينتظر وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر
الكائن او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجيء الغد والقيام الى الصلاة فلو بقي فيها معنى الوقت
لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى فانها تستعمل في الامور الكائنة واذا ثبت الوجهان في اذا على
التعارض اعني الوقت والشرط الخالص كما بينا فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان
حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى احدهما فهو على ما نوى
بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما تحقق معنى المجازاة باتفاق النحويين وتسمى ما هذه ما المسلطة
يعني تجعل الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتني اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه
كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من الحروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا ما
صلة كذا في كتاب بيان حقائق الحروف ومتى للوقت المبهم في اصل الوضع لكن لما كان الفعل يليها جعل للشرط ولزم
في باب المجازاة وجزم بها مثل ان ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع الطلاق بقوله متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك فانت طالق
عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه وكما وهو وما تستعمل للشرط وقد مر مباحثها في الفاظ العموم قوله
وروي عنهما اي عن ابي يوسف ومحمد علم ان لو فيه معنى الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين بالاخرى على ان
تكون الثانية جوابا للاولى كان الا ان يجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو تجعله للمضي وان كان مستقبلا
وهو معنى قولهم لو لامتناع الشيء لعدم غيره لان الفعل الثاني لما تعلق وقوعه بوجود الاول في قولك لو جئتني لاكرمتك

وامتنع الاول لان الفعل اذا عدم في زمان الماضي استحال وقوعه فيه بعد فكان الثاني ممتنعاً ايضاً ضرورة لتعلقه به فعلى هذا لو قال لعبده لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان لو لما كانت كلمة ان في معنى الشرط تستعمل في الاستقبال كان وعليه تخرج ما ذكر في الكتاب وهو قوله انت طالق لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى يدخل الدار رواه ابن سماعة عن ابي يوسف في نوادره وليس قبله ذكر لمحمد ولذا لم يذكر محمد شمس الائمة في اصوله وليس في هذه المسألة نص عن ابي حنيفة قوله كيف

سؤال عن الحال لانه اسم مبهم غير متمكن وحرك اخره لالتقاء الساكنين وبني على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهي للاستفهام عن الاحوال تقول كيف زيد صحيح ام سقيم قال سيبويه كان القياس ان يكون شرطاً لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات لا اختيار للعبد فيها كالسقم والصحة والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان يقول فيه كيف تكن اكن وذكر في الصحاح اذا ضممت اليها ما يجازي بها تقول كيفما تفعل افعل واذا ابنيت انه سؤال عن الحال قال ابو حنيفة فيمن قال لامرأته انت طالق كيف شئت تطلق قبل المشيئة ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشيئة لها وان كانت موطوءة فالتطليقة الواقعة رجعية والمشيئة اليها في المجلس بعد ذلك فان شاءت بائنة وقد نواها الزوج تطلق بائنة وان شاءت ثلاثاً وقد نوى الزوج تطلق ثلاثاً وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلثاً فهي واحدة رجعية وان شاءت ثلثاً وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهي واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى فلا يعتبر ولا يقال ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان يستقل باثبات ما فوض اليها اعتباراً بعامة التفويضات لانا نقول انما فوض اليها حال الطلاق والحال مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد المحتملين وعن ابي بكر الرازي والطحاوي ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفة فان قيل كيف يضاف الى موجود فيصير استيصافاً او ويضاف الى معدوم فيكون لتعليق الاصل باوصافه كما في قوله كيف شئت او افعل كيف شئت فدل على ان الفعل يتكون من مشيئته قلنا لا نتكر دخوله على معدوم سيوجد ولكنا نقول انه لا يتعرض لاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه فقوله طلقني لطلب الفعل والتفويض فان دخول كيف فلا يوجب وجود الطلاق في الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذا بعد دخوله لانه لا يتعرض لاصل الكلام كما قال ابو حنيفة حقيقة الكلام وما قال معنى الكلام عرفا

والمستقبل

وعلى هذا واستعملا الا كذا في الاسرار والمبسوط وعندهما لا يقع عليها شيء ما لم تشاء فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة لو قال لعبده انت حر كيف شئت عتق عنده بلا مشيئة وعندهما لا يعتق بلا مشيئة كذا في المبسوط وهذا معنى قول الشيخ والا بطل ولا يقع عندهما ما لم يشاء هما يقولان لما فوض وصف الطلاق اليها كالرجعية والبينونة والعدد في المجلس وجب ان يكون كذا تفويضاً لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل وهذا معنى قول الشيخ فيتعلق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اي وصف شاءت مفوضاً اليها وله انه انما فوض الى مشيئتها ما علقه الزوج بمشيئتها دون ما لم يعلق وكلمة كيف لا ترجع الى الاصل فيكون هو منجزاً اصل الطلاق ومفوضاً للصفة الى مشيئتها لما ان الاستخبار عن وصف الشيء قبل وجود اصله محال الا ان في غير الموطوءة وفي العتق لا اثر لمشيئة الوصف بعد وقوع الاصل لعدم المحل فيلغوا تفويضه الصفة الى مشيئتها وفي الموطوءة المحل باق بعد وجود الاصل فلها المشيئة في الصفة بعد وقوع الاصل عند ابي حنيفة بان تجعله بائنا او ثلثا كما ينبغي وصح تفويضه اليها وقالا اي قال ابو يوسف ومحمد لا يقبل الاشارة اي ما لا يقبل الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق يرجع الكلمة الى الاصل اي اصل الطلاق لتعذر حملها على السؤال عن الحال بدون وجود الاصل ولو لم نحملها على الاصل لاحتجنا الى الغاية والعمل بما ذكرنا اولى من الالغاء واعلم ان معنى الاستفهام مسلوب عن كيف فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي الى حال صنعته قوله وكم اسم للعدد كم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الاعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبني على السكون وان جعلته اسماً تاماً شددت اخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكمية فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة ويتقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج وذلك لان كلمة كم للعدد المبهم والعدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة واحدة واما مذكوراً كما في قوله انت طالق ثلثا او ثنتين او واحدة وهذا معنى قول الشيخ كم اسم العدد الواقع ولما كان كذلك فقد دخلت المشيئة على نفس الواقع الذي هو العدد فتعلق اصله بالمشيئة بخلاف كيف ولما كانت للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشاء الواحدة او الثنتين او الثلاث واذا لم يذكر في كلامه دلالة على الوقت تقيد المشيئة بالمجلس الى هذا اشار في شرح الجامع قوله وحيث واين اسمان للمكان اي للمكان المبهم وبنيا لمشابهتهما بالغايات لانهما لم يجيئا الا مضافة الى الجملة والضم والكسر والفتح لغة في حيث اما الضم فلمشابهتها الغايات واما الكسر فلالتقاء الساكنين واما الفتح فللاستثقال

الكسرة مع اليا فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت لا تطلق قبل المشية وتتوقف بالمجلس لانهما لابهام
المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره وبقي ذكر المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس ولا يقال اذا الغا
ذكر المكان يبقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار لانا نقول لما
تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازا عن حرف الشرط لمشاركتهما في الابهام والاستعارة اولى من الالغا
ولا يقال لم لا يجعل بمنزلة اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس كما في اذا وشئت وفيه رعاية معنى الظرفية
لانا نقول لما جعلناها مجازا للمعنى الشرط فجعله مجاز الحرف اولى اذ هو الاصل في باب الشرط وما وراه
ملحق به كذا في الفوايد الظهيرية ولقايل ان يقول لما جعلت مجازا لمعنى الشرط فالشرط الذي فيه جهة الحقيقة
اولى قوله الجمع المذكور ذكر شمس الايمة من جملة حروف المعاني الحروف الموضوعة لعلامة الذكور
والاناث وهي معلومة في المعاينة والمخاطبة وبين العلما الخلاف في فصل منها وهو ان اللفظ بعلامة الذكور
مطلقا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات وبعض اصحاب الشافعي يقول
لا يتناول الاناث الا بدليل ولو ذكر بعلامة الاناث يتناول الاناث خاصة بالاتفاق وقالوا لكل
علامة تختص بفريق باعتبار اصل الوضع فهو الحقيقة والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته واستدلوا
بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الاية فلو كان قوله ان المسلمين يتناول الفريقين لكان ما بعده تكرارا بلا فايدة
وقيل في سبب نزوله ان النسا شكون الى رسول الله فقلن ما بالنا لم نذكر في القران فانزل الله تعالى هذه
الاية فلو كان تصيغه الذكور يتناولهن مع الرجال لم يكن لسوالهن معنى وقد كان اهل اللسان ولكنا
نقول من عادة اهل اللسان تغليب الذكور على الاناث في الخطاب وادخال النسا تبعا للذكور لانهن اتباع لهم في
اصل الخلقة وايد ما قلنا قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا والقايل ادم وحوا واما قوله ان المسلمين والمسلمات فلتطيب
قلوبهن على ما ذكر في سبب نزول الاية وقد عرف دخولهن واعتقدن الحرج عليهن كما على الرجال وانما طلبن التخصيص بالذكر
ففي ذلك نزلت الاية وعلى هذا الاصل المسلة المذكورة في المتن قوله واما الصريح فكذا اراد بالظهور البين
الانكشاف التام وبه احترز من الظاهر وقيل لا بد فيه من قيد اخر وهو بالاستعمال او بالعرف ليتميز به عن النص
والمفسر واليه اشار في الميزان الا ان الشيخ تركه لدلالة مورد التقسيم عليه ان هذا التقسيم في بيان وجوه الاستعمال
وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام الانكشاف يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فعلى
هذا يدخل النص والمفسر في التعريف ولان لا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل مجرد الظهور وانه

قوله قال القاضي الامام ابو زيد وشمس الايمة ولكن اشتراط الاستعمال اصح بدلالة مورد التقسيم
وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام اي بنفسه وقيامه مقام معناه اي قيام الكلام
الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا حتى استغنى عن العزيمة اي عن نظر الى ان
المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد فاذا اضاف الطلاق او العتاق الى المحل فاي وجه اضافهما ثبت الحكم حتى لو قال يا حر
يا طالق او عبده يا حر لا يكون ايقاعا نوى او لم ينو وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر
يثبت العتاق والطلاق واما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك ديانة لا قضا قوله
واما الكناية فما استتر المراد اي استتر بالاستعمال وقال القاضي ابو زيد كل كلام يحتمل وجوها سمي كناية فيدخل فيه
المشكل والمشترك وامثالهما ولكن الصحيح هو الاول لما ذكرنا من دلالة مورد التقسيم قوله مثل الفاظ الضمير فان
نحو مثلا لا يتميز بين اسم واسم الا بدلالة اخرى في لا يقال الفاظ الضمير كناية بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط
الاستعمال في تعريف الكناية فكيف يدخل فيها لانا نقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم
اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني بهو لا انها كناية قبل الاستعمال فكان الالفاظ الموضوعة لا يكون حقيقة
قبل الاستعمال فكان الالفاظ الموضوعة لا يكون حقيقة قبل الاستعمال فلذلك الضماير فيكون داخله في التعريف
قوله وحكمها اي وحكم الكناية ان لا يجب العمل بها الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال قوله وكنايات
الطلاق سمي الفقها الالفاظ التي لم يتعارف بها ايقاع الطلاق كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية حقيقة
مستتر المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل احد من اهل اللسان
يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها ولكن باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذه الالفاظ لاحتمال ان يراد بها البينونة
من جهة الخيرات او من جهة القرابة او من جهة النكاح شابهت الكنايات فسموها بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية واذا زال
التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل كناية عن صريح الطلاق وكذلك يقع بها البائن كما يدل
عليه معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وقال الشافعي الواقع بها طلقات رجعية وهو مذهب عمر وعبد الله
بن مسعود رضي الله عنهما وهذا الخلاف الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة
فليس من ولايته وانما تقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض لان الله تعالى ذكر الطلاق
بدل وشرع بعده الرجعة وذكره بدل ولم يذكر بعده الرجعة وذكر الثلث وبين انها لا تحل له بعد فاثبات الطلاق القاطع
بغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن في ولايته ايقاع البائن عنده كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة فلو كان

الواقع بها واحد وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبائن فما يملك الزوج الرجعي يملك البائن لان الابانة تصرف في ملك النكاح كايقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذا يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فثبت ان الابانة مملوكة له واذا كان كذلك وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة في العدول عن حقائقها فاذن لذلك كان الواقع بها بوائن وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدليل على ذلك **قوله** الا اعتدي واستبرئي رحمك هذا استثناء من قوله حتى كانت بوائن الا في هذه الالفاظ الثلاثة فان الواقع بهذه الثلاثة رجعية لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها حقيقة ولا دلالة لهذه الالفاظ على البينونة اما قوله اعتدي فانه للحساب يقال اعددت المال اي احسبت عدد ما لك ولا اثر للحساب في قطع النكاح فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه الا ان اعتدي محتمل في نفسه لاعداد نعم الله تعالى واعداد الدراهم او اعداد الاقراء اي احصي الاقراء فاذا نوى الاقراء زال الابهام ثبت الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لا يتصور عد الاقراء الا بتقدم الطلاق فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة مرتفع باصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة فيكون الواقع بها رجعيا ولا يقع الا واحدة وان نوى لما بينا وقبل الدخول بطريق الاستعارة للطلاق لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضي من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى هاهنا وهو عد الاقراء لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا عن الطلاق ولان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد فاستعير الحكم لسببه ولا يقال انتم لا تجوزون استعارة الحكم للسبب وقد ذكرتموها فيما تقدم لانا نقول ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين بمنزلة العلة والمعلول وهنا كذلك لان الطلاق على ما عليه الاصل معقب للعدة ويقول المراد من السبب العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع الشرع ولا يقال العدة توجد بدون الطلاق كما في ام الولد اذا اعتقت وكما بعد الوفاة والوفاة ليست بطلاق لانا نقول لما صارت ام الولد فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجبت العدة لانها تثبت بالشبهة والواجب بالوفاة تربص بزمان مقدر لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا فيه وكذلك قوله استبرئي رحمك لقوله اعتدي لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج اخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا في قوله اعتدي وكذلك **قوله** انت واحدة في انه يقع به الرجعي ولا يقع به اكثر من واحدة وان

نوى وعند الشافعي لا يقع به شيء وان نوى لان واحدة صفة للمراة وهي لا تحتمل طلاقا فلا تعين بنية كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى الطلاق الا انا نقول يجوز ان يكون واحدة نعتا لها ويجوز ان يكون نعتا للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة فانه اي انت ذات طلقة واحدة فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت طالقة واحدة ولو قال هكذا يقع واحدة رجعية وكذا اذا قال انت واحدة ونوى الطلاق وعن بعض مشايخنا انه اذا رفع الواحدة لا يطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا للطلقة وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا تصلح الا نعتا للطلقة وان اسكنها فحينئذ يحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب **قوله** والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول العلم بها على النية وكان الصريح هو الاصل **قوله** وظهر هذا التفاوت اي التفاوت الذي بين الصريح والكناية فيما يدرء بالشبهات مثل الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها ولذا لو قال لامراة جامعتك الا ان جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يحد عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا **قوله** واما الاستدلال بعبارة النص علم ان عند البعض الاستدلال بالطريق الاربعة من اقسام الكتاب تسامح لكونه ليس من الكتاب بل هو صفة المستدل لكن لما تقدم اقسام الكتاب يدونه عدم من اقسامه تسامحا والاستدلال استفعال الدلالة من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد هاهنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اي فسرتها ويقال عبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة عبارات لانها تفسر ما في الضمير والنص يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او غيره عند الاصوليين اعتبارا للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في هذا القسم دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات حكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او غيرها استدلالا بعبارة النص **قوله** هو العمل بكذا الضمير له راجع الى ما وقوله سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واراد بالعمل عمل المجتهد كما لو قيل الصلاة فرض بقوله تعالى اقيموا الصلاة والزنا حرام لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والمراد من كون الكلام مسوقا ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مع كونه اصليا والمراد بالسوق الاصلي ان يكون الكلام لاجله كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية وبالسوق الغير الاصلي ان يكون المتكلم قصد الكلام به لافادة معناه ولا يكون ذلك مقصودا اصليا كاباحة النكاح من هذه الاية **قوله** والاستدلال باشارة النص

فهو الثابت بعبارة النص فيما سيق له وثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان ولكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه اي لا يفهم بنفس الكلام في اول السماع من غير تامل كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق الكلام لايجاب نفقتهن على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء لانه نسب اليه بلام التمليك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير احق به من حيث الملك لان الولد لا يصير ملكا لابيه فدل انه صار احق به نسبا ولا يقال انه ينسب الى الام ايضا ومنها كما عرفت من الايضاح فائدة تخصيصه بالاب لان فائدته تظهر في الامور التي يتميز بها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها حال الاب دون الام وهما سواء اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته الا ان الاول اي العبارة احق عند التعارض من الاشارة ونظير تعارضهما قوله عليه السلم في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال تقعد احداهن شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي عليه السلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجحه على الاشارة والجواب عما تمسك الشافعي ان المراد من الشطر البعض لا النصف واجاب الامام نجم الدين عمر النسفي عن هذا بان اعمار هذه الامة على ما عليه الاعم الاغلب ستون سنة وخمس عشرة سنة مدة الصبا وبقية العمر ثلثها في الاغلب حيض عشرة عشرة وثلثاها طهر عشرون عشرون فاستوى النقصان في الصوم والصلاة وتركهما من هذا الوجه ثم يقال المراد به الانقسام الى قسمين وان لم يستو القسمان كما يقال نصف عمر فلان سفر ونصفه اقامة فيه اذا تعودهما وان لم يستويا في المدة كذا في الطلبة وللاشارة عموم كما للعبارة قال القاضي ابو زيد الاشارة لا تحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام له فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون قابلا للتخصيص قال شمس الائمة وغيره والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون قابلا للتخصيص كالعبارة ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له خص منها اباحة الوطي للاب جاريته وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد ملكا للاب واموالا بالاشارة **قوله** واما الثابت بدلالة النص فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة اي بمعناه اللغوي لا اجتهادا دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال فخر الاسلام في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك كما عرف

بالمعنى

بالمعنى اللغوي للتافيف وهو اظهار التبرم والسامة بالتلفظ بكلمة اف فثبت ان المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء الحكم في الضرب والشتم به وقوله لا اجتهادا احترز به عن قول بعض اصحابنا والشافعي وغيرهم فانهم زعموا ان دلالة النص قياس جلي لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى فقد وجد اصل وهو التافيف وفرع وهو الضرب وعلة جامعة موثرة كالاذى فيكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك الا انه لما كان ظاهرا سمي جليا ولكنا نقول في القياس شرط اهلية الاجتهاد للقايس بخلاف ما نحن فيه فان اهل الاجتهاد وغيرهم فيه سواء لان كل من هو عالم باللغة يعرف حرمة الضرب والشتم من حرمة التافيف الثابت بقوله تعالى ولا تقل لهما اف ولان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما يجعله اصلا جزءا مما يجعله فرعا كما لو قال رجل لعبده لا تعط فلانا ذرة فانه يدل على منعه من اعطا ما فوق الذرة ان الذرة داخلة فيما زاد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لانها شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة اثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وطهرة منها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي بخلاف الدلالة لان مبناه على المعنى الذي يتضمنه النص لغة فيكون ثابتا مضافا الى الشرع **قوله** والثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة اي الثابت بالمعنى اللغوي الذي هو الدلالة كالثابت بالاشارة الا عند التعارض فانه دون الاشارة عند التعارض لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فترجحت الاشارة به مثال تعارضهما ما قال الشافعي الكفارة تجب بقتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطا للجناية مع قيام العذر بقوله ومن قتل مؤمنا خطا الاية لان تجب في العمد كان اولى ويعارضها قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كلا تاما فعرفنا بلفظ الجزاء ان موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة **قوله** ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات هذا نتيجة قوله ان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة اي الثابت به قطعي حتى صح اثبات الحدود والكفارات بها دون القياس مثال اثبات الحد بها ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى وهو محصن فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه زنى في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره

معروف
بدلالة النص ومثال اثبات الكفارات ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي وهو
ادوجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا ولحاقها
على المراة لمشاركتها اياه في معنى الجناية **قوله** والثابت به لا يحتمل التخصيص اعلم ان الثابت بدلالة
النص لا يحتمل التخصيص اما عند من يقول بان المعاني لا عموم لها لان المعنى واحدا وانما تكثرت محاله فظاهر
لان الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص والتخصيص يقتضي سبق العموم واما عند من يقول بان المعاني لها عموم
وهو الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت عليه لم يحتمل ان يكون غير علة في التخصيص ذلك لان التخصيص
بيان ان الكلام لم يتناوله وبعدما كان ثابتا ولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير ثابت ولكنه لغة وانما يحتمل
اخراجه من ان يكون موجبا للحكم وذلك يكون نسخا لا تخصيصا او لان معنى النص لما ثبت عليه الحكم والمعنى شيء واحد
لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة لحكم وغير علة له وهو
محال **قوله** واما الثابت باقتضاء النص الاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه ثم الشرع متى
دل على زيادة شيء في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضي والمزيد
هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة
هو المقتضي وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى ومثاله المشهور قوله
لغيره اعتق عبدك عني بالف وقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فنفس هذا الكلام هو المقتضي وما زيد عليه وهو البيع
مقتضى وما ثبت بالبيع اي الملك حكم المقتضى واعلم ان المراد من لفظ الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص
بمعنى قوله واما الثابت باقتضاء النص واما المقتضي والضمير البارز في علامته راجع الى النص ويقرا بشرط تقدم على الاضافة
ويكون التنوين في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اي بشرط تقدمه وذلك وهذا اشارة
الى الثابت والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر في المتشعبات
واللام فيه بدل الاضافة والفاء في فان ذلك الاشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه علمه
وهي في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى وتقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص اي لم يوجب
حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كما ان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم
فالاقتضاء بمعنى المقتضى ويقرا بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى
الثابت والمقتضى بمعنى المفعول والفاء في فان الاشارة الى تعليل التقدم لا غير وهي في فصار الاشارة الى كون

اصافه

اضافة الحكم نتيجة الاقتضاء وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه اي لم يوجبه الا بشرط تقدمه
على النص وانما يتقدم لان امر اقتضاء النص **قوله** وعلامته اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب
الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا في تعريفه جعل غير المنطوق
منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع ثم اختلفوا في عموم المقتضى فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء عمومه وذهب
اصحاب الشافعي الى القول بجواز عمومه والقاضي الامام ابو زيد تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا والشيخ
الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وعامة المتاخرين لما راوا ان العموم يتحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي
نفسك وان خرجت فعبدي حر وان طلقا وخرجا وحلها غير بذلك ونونه الثلاث والعموم فيهما صحيحة على ما عرف فسلكوا
طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر وسموه محذوفا ووضعوا
علامة يميز بها المحذوف عن المقتضى وتابعهم الشيخ في ذلك وقال وعلامته اي وعلامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى
المذكور اي يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغى عند ظهور المقتضى اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند
التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع ما اضيف الى المذكور عنه واستقل الى المقدر
كما في قوله تعالى واسال القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل الذي هو المحذوف يصير السؤال
واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر فكان من قبيل المحذوف والحاصل ان المحذوف ثابت لغة فيجوز فيه
العموم دون المقتضى فان قيل قد يتغير الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت
اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت ولا يمكن ان يجعل هذا المحذوف من قبيل الاقتضاء لانه ليس من الامور الشرعية وكذلك
قد يتغير الكلام بعد اظهار المقتضى كما في قوله اعتق عبدك عني فان البيع لو قدر مذكورا يتغير الكلام واذا لا يتحقق
الفرق بينهما قلنا ما ذكرنا من العلامة غير لازم في جانب المحذوف وفيه يتحقق الفرق وفيه ضعف لما يجيء ان التغير عند
التصريح غير لازم في جانب المقتضى ايضا كما قلنا ولا يقال لما انفصل المحذوف عن المقتضى صار اقسام هذا الفصل خمسة
لانا نقول لما كان المحذوف ثابتا لغة كان كالمذكور وكان له حكم العبارة فبقيت الاقسام اربعة ثم من سلك طريق المتقدمين
يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة كما بينا ان في قوله اعتق عبدك
عني يتغير الكلام عند تصريح المقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للمامور به ويصير
ملكا للامر فاذا جعل الكل من باب واحد واما المسائل التي صح فيها نية العموم وهي التي حملتكم على مخالفة
المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير

مذكور بل معناه افعلي فعل التطليق والكلامان يتبينان عن شيء واحد الا ان احدهما اوجز فكان المصدر مذكورا
فصح نية التعميم واعلم ان التعريف المذكور في الكتاب هو اختيار القاضي ابي زيد وهو مستقيم على اصله حيث جعلهما قسما
واحدا لكن عند من فصل بينهما لا بد من ان يزاد فيه قيد يتميز به عن المحذوف بان يقال واما الثابت اقتضاء فما لم
يعمل النص شرعا الا بشرط يتقدم عليه ولهذا قال فخر الاسلام في بعض مصنفاته المقتضي عبارة عن زيادة ثبت شرطا
لحكم شرعي **قوله** والثابت بالثابت بدلالة النص اي الثابت بالمقتضي يعدل الثابت بالدلالة عند المعارضة
فان الثابت بالدلالة حيث لغوي لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضي ليس من موجبات النص لغة وانما
ثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء موضع الضرورة
فكان الاول اولى لو وجد التعارض المقتضي والدلالة له مثال ولا حاجة اليه لصحة الاصل بعد اقامة الدليل على
الاصل بل ايراد المثال للمبالغة في الايضاح وقد تحمل بعض الشارحين في ايراد المثال فيه فقال اذا باع من احد عبدا
بالف درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عني بالف فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في
حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فرجح الدلالة
على الاقتضاء وانما قلنا انه دلالة لان الحكم في حق غير زيد كان بطريق الدلالة ولكن هذا غير مستقيم لان من شرط
المعارضة تساوي الحجتين ولا تساوي هنا لان المقتضي كلام الامر والدلالة ثابتة بالاثر فانى يتعارضان ولان عدم
الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجيح الدلالة على المقتضي فانهما لو صرحا بالبيع في هذه الصورة لا يجوز البيع ايضا
بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص اخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة بالمقتضي
قوله ولا عموم له عندنا اعلم ان المقتضي لا يقبل العموم عندنا وقال الشافعي يقبل العموم لانه بمنزلة
النص حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص دون القياس فيجوز فيه العموم كما في النص ولانه مذكور شرعا فكان
كالمذكور حقيقة كما ان الميت حكما وهو المرتد اللاحق بدار الحرب كالميت حقيقة في حق الاحكام وقلنا العموم من
عوارض الالفاظ وغير ملفوظ حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوته للحاجة والضرورة والثابت بالضرورة يتقدر
بقدرها ولا حاجة الى اثبات حقيقة العموم وهو كالميتة لما ابيح تناولها للحاجة تتقدر بقدرها وهو سد الرمق
وفيما وراء ذلك من الحمل والتناول الى الشبع والتمول لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه بمنزلة حل الذكية
وتظهر ثمرته في حكم التناول وغيره مطلقا واذا ثبت ذلك فاذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق
عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والماكول محل في حق ما تلفظ به من الاكل دون صحة النية فكانت النية

واقعة

واقعة في غير الملفوظ فلغوا واما حنثه بكل طعام فليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو نص
الاكل دون طعام لحصل الحنث ايضا وهو كما لو وقت الحال فانه لو اكل وهو راكب او راجل او خارج الدار او داخلها يحنث
لا للعموم اللفظ ولكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فلذا هذا واعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضي على قول
من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افضاء الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم
يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضي هو الذي ثبت لتصحيح الكلام شرعا وعقلا ولغة فحينئذ يكون ادخال
هذه المسئلة من باب الاقتضاء لكن بعض الفرق حسن بينهما لان المقدر في المحذوف ثابت بدلالة العقل
كما في قوله تعالى واسال القرية **قوله** وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلاث لا يصح اي لا يصح نيته عندنا
خلافا للشافعي لان قوله طالق يقتضي طلاقا بمنزلة المنصوص عنده فتعمل نية الثلاث فيه كما لو صرح به وقلنا انه نوى
ما لا يحتمله لفظه فلغت نيته وذلك لان المذكور وهو طالق نعت المراة لا اسم الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل التعميم لانه
نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد ولكن يدل وصفها بالطلاق يقتضي وقوع الطلاق سابقا عليه ضرورة صدقه وذلك
يقتضي ايقاعا من الزوج فاثبتناه ليتحقق هذا الوصف منه صدقا واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء فلا يحتمل نية التعميم
فيه ولا يقال اسم الفاعل يدل على المصدر لغة فينبغي ان يكون نية التعميم فيه كما في قوله انت الطلاق لانا نقول انه لا يدل
على طلاق قائم بالمراة وهو مصدر قولك طلقت المراة طلاقا فلا يدل على طلاق قائم بالزوج الذي هو معنى التطليق وانما
ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المراة والنية تعمل في الطلاق الذي هو تصرف الزوج لا في الطلاق الذي هو
وصف المراة لانه ثابت جبرا لا اختيار للزوج فيه وكذا قوله طلقتك موضوع على ما قاله لغة يدل على مصدر ماض
لا على مصدر في الحال فثبت التطليق ضرورة تصحيح كلامه في الحال لان التطليق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح
اخباره عنه لكنه جعل انشاء شرعا تصحيحا فلم تعمل النية فيه لان المصدر الثابت به شرعي لا لغوي وهذا بخلاف
قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث تصح نية الثلاث فيهما اما في قوله طلقي نفسك فلان المصدر ثابت فيه لغة لا اقتضاء لانه
مختصر من قوله افعلي فعل التطليق والمختصر من الكلام والمطول سواء فكان المصدر ثابتا لغة وهو اسم جنس يحتمل الكل
او الاقل كسائر اسماء الاجناس ويثبت الاقل عند عدم النية لتيقنه فاذا نوى الكل يعمل نيته لانه محتمل كلامه واما في قوله
انت بائن فنية الثلاث تعين احد نوعيه فتصح لان قوله انت بائن يتصل البينونة بالمحل ولاتصالها وجهان انقطاع يرجع
الى الملك وانقطاع يرجع الى المحل اي حل المحلية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء
شرعا في نفسه فكان قوله انت بائن محتملا للبينونة بسبب انقسام البينونة الى كاملة وناقصة فاذا اريد به

الكاملة كانت هي الثابتة اقتضا وان اريد بها الناقصة فهي ثبتت اقتضا دون الاولى فعند عدم الثبوت ثبت مطلق البنوة فتعين الادنى لسفهه وهذا معنى قول الشيخ على احتمال الحرج اي يصح نسبة الكلام فيهما ولكن على احتمال الحرج كما ذكرنا فصل قوله التنصيص على الشي باسمه العلم الى اخره اعلم ان عامة اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ثم جعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضا من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشي بالذكر وقال ابو بكر الدقاق وابو حامد المروالرودي وبعض الحنابلة والاشعرية ان التنصيص على الشي باسم العلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص عليه وغيره في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة ولا يجوز ان يكون شي من كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل على الذات سواء كان اسم جنس او اسم علم ولا يدل على الصفة واستدلوا بقوله عليه السلام الما من الما فان الانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الما وهم كانوا اهل اللسان ولو لم يكن ذلك موجبا لما صح الاستدلال منهم ومعنى الاكسال ان يجامع الرجل امراته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل يقال اكسل الفحل اي صار ذا كسل والفاء في الفايق والمراد بالما الاول الطهور وبالثاني المني ومن للسببية اي استعمال الما لاجل الاغتسال واجب بسبب المني وعندنا لا يقتضيه سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن لانه ان عني بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى فعندنا كذلك لان حكم النص في غيره ثابت بالعلة لا بالنص وان عني انه لا يثبت في غير المسمى لان النص مانع فهو باطل لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا بالحكم فيما لم يتناوله ولان التخصيص لو كان موجبا نفي الحكم في غيره كما زعموا لكان التعليل للنصوص باطلا لانه يكون ذلك قياسا في مقابلة النص وقد اجمع الفقها على جواز التعليل ولان الله تعالى قال فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الحرام ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها وحكي عن الكرخي انه كان يقول هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعدد نصا كخبر الربوا فاما اذا كان محصورا فقد يدل على نفي الحكم فيما عداه لان اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز واستدل بقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بالاجماع فان ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور والصحيح انه لا يدل لما ذكرنا وذكر العدد لبيان ان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط ونحن نقول

ان الحكم

ان الحكم في غير المذكور انما ثبت بمعنى النص لا بالنص فلا يوجب ذلك العدد المنصوص وذكر في بعض النسخ لو كان التخصيص باسم العلم حجة في غير المسمى كما زعم الخصم لكان زيدا من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفرا بل ظاهرا لانه يودي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع وان غير محمد ليس برسول وفيه انكار الانبيا المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يودي اليه قوله والاستدلال منهم اي من الانصار هذا جواب عن كلام الخصم يعني الاستدلال من الانصار على انحصار الحكم على الما لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التنصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود الموجبة للانحصار وبما روي في بعض الروايات لا ما الا من الما وفي بعضها انما الما من الما فان ذلك يوجب الحصر بالاتفاق الا انه لما دل الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس نفي الانحصار فيما ورا ذلك مما يتعلق بالمني فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الما لان الما فيه ثابت تقديرا لان الما مرة يثبت عيانا ومرة دلالة فان التقا الختانين وتواري الحشفة لما كان سببا لنزول الما كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه فيثبت وجوب الاغتسال في الاكسال مضافا الى الما ايضا فكان هذا مثبتا قولا بموجب العلة وهذا معنى قول الشيخ وعندنا هو كذلك الى اخره واما فائدة التخصيص فتعظيم المذكور وتفضيله على غيره او ان يتامل المستنبطون في علة النص فيثبتوا الحكم في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة الاجتهاد وثوابه وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس كذا ذكره شمس الايمة قوله والحكم اذا اضيف الى اخره لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعند الشافعي هو ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط كانه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال وكذا الحكم اذا اضيف بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف يختص ببعض كقوله عليه السلام في الغنم السايمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله خلافا لقوله في النبوة ان الدين اسلموا فانه وصف يعم البشر اجمع يدل على وجود الحكم عند وجوده وعلى انتفا الحكم عند عدمه كما في الشرط حتى لم يجوز بهذا بنحوه قول الشافعي اي لم يجوز الشافعي نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات اي فلينكح مملوكة من الاما المسلمات والطول الفضل والغنى والسعة والشابة والشاب ويسمى العبد والامة فتى وفتاة وان كانا شيخين لانهما لا يوقران توقير الكبار لرقهما فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمومنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط والوصف فلا يجوز

نكاح الامه عند وجود طول الحرة ولا نكاح الامة الكتابيه وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف قوله
وحاصله الى اخره اى حاصل ما قال الشافعي او حاصل الامر او الشان ان الشافعي لحق الوصف بالشرط بلغ
في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف ليثبت الحكم بمطلق الاسم
كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال فظهر للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط فالحق به واعتبر اى اعتبر الشافعي التعليق
بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب وعندنا يمنع السبب عن الانعقاد على ما سنبينه وهو يقول التعليق
يوثر في الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يوثر في قوله انت طالق بمنعه من الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه
الى جعله معدوما وانما يوثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق
بانت مع الشرط كما هو بانت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه لكن عدم حكمه لمكان الشرط فظهر ان اثر التعليق في
منع الحكم دون السبب كالتاجيل والاضافة وكشرط الخيار في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق لا السبب فاعتبره بالتعليق الحسي
فان تعليق القنديل لا يوثر في ثقله الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يوثر في حكمه وهو السقوط فكذلك التعليق
والتخصيص بالوصف على اسقاط الحكم عند عدمهما والا لم يكن لذكرهما فايده وتعليق احاد الفقهاء والبلغاء وتخصيصهم بغير
فايده ممتنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولى قوله حتى ابطل اى الشافعي تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال
لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت امراة فهي طالق او كلما تزوجت امراة وقال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير
ان اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا عنده حتى لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشرا لهذه الايمان كالتعليق
لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدونه فيشترط
الملك في المحل لتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك لغا كما لو قال
لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حتى لو تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شي وجوز اى الشافعي التكفير
بالمال قبل الحنث في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث جاز عنده لان اليمين سبب
الكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادايها فكان التعليق ثابتا بقوله تعالى ذلك
كفارة ايمانكم اذا حلفتم اى حلفتم وحنثتم موخرا للحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا
قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداوها بخلاف الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده لان المال يغاير
الفعل فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب ادايه كما في الثمن المؤجل واما الصوم فلا يحتمل الفصل بين وجوبه
ووجوب ادايه لان الصوم افعال معلومة واداوه عين تلك الافعال فاذا تاخر وجوب الادا الى زمان وجود الشرط
بالاجماع علم ان اصل الوجوب

منف فبيله فلا يجوز الادا قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول وهذا فايده
تقييد الكفارة بالمال قوله وعندنا المعلق بالشرط الى اخره اعلم انا نقول ولا لا نسلم ان الوصف ملحق
بالشرط على الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقيا
وهو ادنى درجاته وذلك لا يوجب العدم عند العدم بلا خلاف ولهذا لم يجعل الشافعي وصف الايمان في قوله
من فتياتكم المومنات معتبرا في شرط الجواز حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا عن جواز نكاح الامه
لانه ذكر على سبيل التعريف لا على سبيل الشرط ولذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان موثرا كما في قوله تعالى
والزاني والسارق فان وصف الزنا هو الموثر في وجوب الحد لا يدل عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم العلة لا يوجب
عدم الحكم ايضا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم بالاتفاق اذا لم يثبت اختصاصه بها فكذا عدم الوصف
الذي هو بمعنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به وكذا اذا كان للوصف بمعنى الشرط لا يدل عدمه
على عدم الحكم عندنا كما لا يدل عدم الشرط على عدم الحكم عندنا لان اثر التعليق عندنا في منع السبب عن الانعقاد
لا في حكمه وذلك لان التعليق اي الشرط دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره
من السبب والمحل فلم يتصل السبب بالمحل فلا ينعقد سببا لانه جعل قوله انت طالق جزا لدخول الدار والجزا عند اهل
اللغة ما هو متعلق وجوده بوجود الشرط كما في قوله ان تكرمني اكرمك كان معلقا الاكرام بالاكرام صاحبه فكان الاكرام
معدوما قبل الاكرام فكذلك ههنا لما جعل التطليق جزا للدخول كان التعليق معدوما قبل وجوده فكان عدم وقوع
الطلاق لعدم التطليق لا لعدم الشرط ولان الشرط يتصرف من المتكلم فيوثر فيما في اختيار المتكلم وهو التطليق دون
وقوع الطلاق لان وقوع الطلاق امر جبري لا اختيار للعبد فيه بعد ايقاعه ولا معنى لقولهم انت طالق قد صار موجودا
فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله
الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة قبل ما مها
وكان ينبغي ان يلغو لما لم يتصل بالمحل الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا لوجود الشرط جعلنا الكلام صحيحا له
عرضية ان يصير سببا حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا كما لو قال انت طالق ان شا الله
وتبين بهذا ان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده لانه يصير تنجيزا في حال وجود الشرط فان قيل اذا علق العاقل
طلاق امراته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند
وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح منه لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا تنجيزا

كلام

بكلام صحيح شرعا عاملا في حقه ايضا واذا ثبت انه تنجيز حال وجود الشرط فيراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط
وهذا بخلاف شرط الخيار في البيع فان دخول الشرط في البيع على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل
الخطر لانه من قبيل الاثباتات وهي لا تحتمل الخطر لانه يودي الى القمار الذي هو حرام في جعله متعلقا بالشرط
خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع ساير الشروط الا ان الشرع جوز ذلك
ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا
على الحكم لان حكمه مما يحتمل التاخير فكان في جعله داخلا على الحكم تقليلا للخطر مع حصول المقصود
وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعتاق ونحوها فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على
السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء وقيل في الفرق
بين شرط الخيار وساير التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع بكلمة على اذ هي المستعملة فيه فيقال
بعتك على اني بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف كلمة التعليق فانك اذا قلت ان زرتني
ان زرتني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك على ان تزورني كنت معلقا زيارة صاحبك
بزيارتك وتكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذا التعليق
تعليق البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا
ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع قوله والمطلق
يحمل الى اخره اعلم ان المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي من غير قيد والمقيد هو الدال عليها مع
قيد لذا في المحصول وهو معنى قول مشايخنا المطلق هو المتعرض بالذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
والمقيد هو الدال على الذات مع صفة زايدة اما بالنفي او بالاثبات ولهذا يظهر الفرق بين العام والخاص
وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليها مع
التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لها سوى الحقيقة وعند بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لا فرق بين
الخاص والمطلق ثم المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه ما هو المراد من المقيد عند الشافعي
سواء كانا في حادثة واحدة او في حادثتين وذلك لان الشيء الواحد لا يكون مقيدا ومطلقا في حادثة واحدة ولان
المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان المقيد اولى بالاعتبار الا ترى انه حمل نص الزكوة المطلق عن صفة السوم اعني قوله
عليه السلام في خمس من الابل شاة على نص المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السايمة شاة وكذلك

نص

نص الشهادة اعني قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول على المقيد وهو قوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم بالاجماع وكذلك اذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وساير الكفارات
فان الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالايمان بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار واليمين مطلقة عن
بالايمان فاوجب صفة الايمان في جميع رقاب الكفارات وذلك لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط
فوجب نفي الحكم عند عدمه لما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد لان الكل تحرير في تكفير
مشروع للستر والزجر فالشرع لما قيدها بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة حميدة وهي التقرب
الى الله تعالى بتخليص عبد مؤمن عن ذل العبودية صار ذلك بيانا في ساير الكفارات الا ترى ان تقييد الايدي
بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في التيمم لان كل واحد منهما طهارة فكانا نظيرين قوله والطعام في
اليمين الى اخره هذا جواب عما يرد نقضا على الشافعي وهو ان الطعام لم يشترط في كفارة القتل حملا لها
على اليمين مع ان الكل جنس واحد فقال لان الطعام الثابت في كفارة اليمين انما لم يثبت في القتل لان الكفارة
من هذه الاشياء ثابتة بالاسم العلم وهو عشرة مساكين والتنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود
ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعديته المعدوم
محال وانما خص طعام اليمين لان اطعام الظهار ثابت في احدى قولي الشافعي قوله وعندنا لا
يحمل المطلق الى اخره اي عندنا لا يحمل المطلق على المقيد لا في حادثتين ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا
حكمين ولا يلتفت الى توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فان ذلك
مخالف للروايات اجمع مثل رواية التقويم والاسرار ومبسوط شيخ الاسلام خواهرزاده ومبسوط شمس الايمة
والميزان وشرح التاويلات قوله وان كانا في حادثة واحدة يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى
والدليل على ذلك قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نهى عن السؤال عن المسكوت والوصف في المطلق
مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق مع امكان العمل به اقدام على هذا المنهي عنه ولا يجوز ولان
الاطلاق امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبي على توسعة الامر وتسهيله على المخاطب كما ان التقييد ينبي
عن التضييق والتشديد فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه فهو الحادثين
يمكن العمل بهما لجواز ان يكون التوسعة مقصودا في حادثة والتضييق مقصودا في الاخرى وكذا اذا كانا في حادثة
واحدة بعد ان يكونا حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل مقصودا في اخر في تلك الحادثة

فاما لو كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن العمل بهما فيجب الحمل ضرورة فلذلك حملنا الصيام المطلق عن
التتابع في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقيد به في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات
لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى اجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة
وهي كفارة اليمين والصوم الواحد لا يتصور ان يكون متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة ولانه لو لم يحمل
يلزم عليه صوم ستة ايام ثلثة متتابعة وثلثة غير متتابعة بالقرانين وهو خلاف الاجماع فوجب الحمل لا
محالة وهذا معنى قول الشيخ الا ان يكونا في حكم واحد الى اخره **قوله** وفي صدقة الفطر ورد النصان
وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فوجب الجمع
اي يجب العمل بهما لانه لا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا كالملك
فانه يثبت بالبيع والهبة والموت و **قوله** لا نسلم ان القيد بمنزلة الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى
الشرط يعني قوله ان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق كما بينا ولئن سلمنا
انه كذلك فلا نسلم ان الشرط يوجب النفي ايضا لما ذكرنا ان الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء يعني الحكم
الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شيء يتحقق بناء على عدم اخر لان العدم ليس بشرع لتحققه
قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يجز تعديته الى الغير ولئن سلمنا ان القيد بمنزلة الشرط
وانه يمكن تعديته لكن لا نسلم الاستدلال به على غيره يعني لا نسلم انه يثبت النفي في غير محل المنصوص
استدلالا به الا اذا ثبتت المماثلة بينهما في المعنى الذي يتعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة ثبتت
في السبب والحكم صورة ومعنى اما في السبب صورة فظاهر لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا
معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون من معنى الجناية فيه كالظهار واليمين واما في
الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير
والصوم والاطعام وهذا مفارق للاول وكذا حكم اليمين وجوب البر ثم الكفارة على تقدير الحنث باحد
الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا واما معنى فلان في هذين الحكمين ضرب تيسير
لان للطعام مدخلا في الظهار عند العجز والتخيير ثابت في الاشياء الثلاثة في اليمين مع النقل الى الصوم عند
العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبتت المفارقة بينهما فلا يصح الاستدلال لعدم المماثلة وذكر في
الاسرار ولا مدخل للقياس في هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا يقاس بعضها — بلغ مقابله

على بعض ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا ولان الحكم مما لا يعرف بالقياس بالاجماع
لانه يرجع الى اثبات قدر الجناية لان الوصف زيادة معنى كالقدر فلا يجوز اثباته بالقياس كالقدر **قوله** واما
قيد الاسامة الى اخره جواب عما يرد نقضا علينا وهو ان قيد الاسامة اي في نصوص الزكوة مثل قوله عليه السلام في
خمس من الابل السائمة شاة مع اطلاق قوله في خمس من الابل شاة والعدالة في نصوص الشهادة مثل قوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم مع اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يوجب نفي الاطلاق عندكم وقد انكرتم
ذلك فقال فاما قيد الاسامة والعدالة اي في نصوص الزكوة والشهادة لم يوجب نفيا للجواز بدونه عندنا بل السنة المعروفة
وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة وما روي عن علي رضي الله عنه وفي البقر تبيع ليس
وفي الاربعين مسنة وليس في العوامل شيء اوجب نسخ الاطلاق والامر بالتثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فتوقفوا فيه واطلبوا ثبات الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعجلوا او جب نسخ
الاطلاق **قوله** وقيل ان القران في النظم الى اخره قال بعض اهل النظر ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف
الواو يوجب القران بينهما في الحكم خلافا لعامة العلماء وصورته ان الواو متى دخل بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة
تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها حتى قالوا في قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة بسقوط الزكوة
عن الصبي لسقوط الصلاة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم والمعطوف اذا كان ناقصا يشارك المعطوف عليه في
الخبر والحكم جميعا بالاتفاق تمسكوا في ذلك بان الواو للعطف في اللغة وموجب العطف الاشتراك وانه يقتضي التسوية
ولهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى الخبر يشارك المعطوف عليه في خبره وحكمه وكذا اذا كانا كلامين تامين الا ترى
ان القران في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا
بالشرط وان كانا تامين فكذا في كلام صاحب الشرع وتمسك العامة بان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في الحكم
لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه لان في اثبات الشركة جعل كلامين كلاما واحدا وهو خلاف
الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر فاوجب عطفها الشركة في الخبر
وهذه الضرورة عدمت في الجملة الكاملة فلا تثبت الشركة وهذا معنى قول الشيخ لان الشركة انما وجبت الى اخره **قوله**
الا فيما يفتقر اليه هذا استثناء من قوله ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة او من قوله فاذا تم بنفسه لا يوجب
الشركة اي اذا تم المعطوف بنفسه لا يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر فقوله وعبدي حر وان كان تاما ايقاعا لكنه ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط

ولم يرد الشرط على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت الشركة في التعليق
لافتقاره اليه فان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لو قال قائل زيد منطلق
ودرجات الجمل ثلثون وكم الخليفة في غاية الطول وقد افرده شبيه بالادمي عدّ مستحقا فكذا ان القران
في النظم يوجب القران في الحكم ليحصل التناسب قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا
ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وعليه يبتني كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم لانه
لا يثبت بالاحتمال وايضا القران في النظم يوجب التناسب وهذا لا يوجب الاشتراك في الحكم لجواز ان يكون المناسبة
بوجه اخر قوله والعام اذا خرج مخرج الجزاء الى اخره اعلم ان اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص
يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سوال سائل او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب
صدوره عند امر دعا الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره وعدم تعديه عنه وقال مالك والشافعي
يختص بسببه وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سوال سائل يختص به وان
كان وقوع حادثة لا يختص به احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن
موجودا قبله فتعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة
له سوى الاقتصار وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره
لان نسبة العموم الى جميع ما دخل تحته سواء وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسوال وذلك اذا لم
يكن عاما لانه لو كان عاما يصير ابتداء كلام واحتج من فرق بان الشارع اذا ابتدأ ببيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه
فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه ولا كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء
وانما اورده ليكون جوابا عن السوال وهذا يقتضي قصره عليه ووجه العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع
لان التمسك به دون السبب فيجري اللفظ على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع
هو المنافي ولانه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد
او ابطال دليل المخصص وهو خلاف الاصل الا ترى ان الصحابة والتابعين اجمعوا على اجراء النصوص الواردة مقيدة
بالاسباب على عمومها فان اية الظهار نزلت في خولة واية اللعان في هلال بن امية او في عويمر العجلاني واية
القذف نزلت في قذف عائشة واية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب
دبغ فقد طهر في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا انه لا يختص بسبب الورود واما قولهم السبب
مثير للحكم فصار كالمعلول

مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المثير كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم
من شرط الجواب المطابقة قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون مساويا للسوال فهو ممنوع عادة وشرعا اما
عادة فلان المجيب قد يزيد عادة على قدر الجواب من غير انكار واما شرعا فلان الله تعالى لما سأل موسى بقوله وما
تلك بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي والنبي عليه السلام لما
سئل عن التوضؤ بماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اردتم باشتراطها الكشف عن السوال
وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا
انما لا يجوز لانه داخل في العموم قطعا فانه يجوز ان يبحث عنه وعن غيره ولا يجوز ان يبحث عن غيره ولا يجيب عنه وقولهم
لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع
اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد واذا عرفت هذا فاعلم ان ورود اللفظ بسبب خاص سوالا كان سبب وروده
او سببا وجوديا سواء كان اللفظ عاما او خاصا على اربعة اقسام الاول ما خرج مخرج الجزاء لما تقدمه فيختص به بلا خلاف
لانه لما جعل جزاء لما تقدمه كان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعلق الاثر بالمؤثر كقول الراوي سها رسول الله
فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو دل على انه تعلق به وان كان مستقلا بنفسه وكان السهو سبب وجوبه كالزنا
لوجوب الجلد في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسرقة في قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ولو لم يتعلق به لم
يكن لذكر السهو ولا للفاء فائدة والثاني ما خرج مخرج الجواب فان الكلام المستقل اذا خرج مخرج الجواب لما تقدمه غير زايد
على قدر الجواب يتقيد به لانه بناء عليه ولانه يحتمل الابتداء فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء كالمدعو الى الغداء بعينه
بان قيل له تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى فتغدى حين انصرف الى اهله لا يحنث حتى لو تغدى في ذلك اليوم في منزله
او تغدى معه في يوم اخر لم يحنث خلافا لزفر لانه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه فيتقيد به كالشراء بالدراهم
ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال والثالث ما لم يستقل بنفسه اي لا يستقيم افهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب
يختص به بلا خلاف لانه لما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام فلا يمكن فصله عنه للعمل به كقوله نعم
وبلى فان كلا منهما من حروف التصديق غير مستقل بنفسه فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم موجب نعم تصديق ما قبله
من كلام منفي او مثبت سواء كان استفهاما او خبرا وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قال الاخر
أليس لي عليك الف فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغي ان يكون اقرارا ولو قال أكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما
ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى

في حسن هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى لزمه القاضي المال في الجميع تغليبا للعرف على اللغة لانه اشهر في المنتقى
والرابع ما خرج مخرج الجواب زائدا على قدر الجواب كالمدعو الى الغدا قال والله لا اتغدى اليوم او قال ان تغديت اليوم
فعبدي حر فهو من صور الخلاف فعندهم يتقيد بالغدا المدعو اليه اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدأ ولا يتعلق
بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم في منزله او في موضع اخر يحنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال
والغا الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان على عكسه فكان اولى لان الاصل العمل بالكلام لا بالحال الا انه ظاهر والحال
مسقط فيكون الكلام صريحا في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة للدلالة مع الصريح وما ذهب
اليه المخالف من التقييد باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل بغير ان عنيت به الخاص دين ديانة لانه مع الزيادة
يحتمل الجواب لا قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وقال العموم في الاقسام الاربعة ثابت لان قوله نعم
وبلى عام لانهما من جنس ما يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به ولذا قوله عليه السلام فسجد يحتمل وقوعه
للتلاوة او لقضا المتروكة او لشرع زيادة في الصلاة او للسهو فلما نقل السبب تخصص به وعموم القسمين الاخرين ظاهر
لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي ولكن ذلك لا يخلو عن تكلف والاولى ان هذا التقسيم لما
يختص بالسبب او لا يختص سوا كان عاما او خاصا وانما قيد الكلام ليس بمحل النزاع وهو ان العام يختص بسببه او لا قوله
وقال الكلام المذكور الى اخره حكي عن بعض الشافعية تخصيص العام بعرض المتكلم ويحتاج ذلك المذكور حتى
قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وابطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد به الحاق الذم
بمن يكنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليس كذلك لانها على
المدح والذم مانعة عن ذلك لانها على العموم لانه لا منافاة فيعم كغيره قوله وقيل الجمع الى اخره نقل عن زفر ان الجمع
الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد قال لان حقيقة الكلام هذا فان المضاف الى جماعة مضاف الى
كل واحد منهم فقولا بحقيقة الكلام الا يرى ان الاضافة لو حصلت بصيغة الفرد يثبت في كل فرد الحكم الذي هو موجب
تلك الصيغة نحو قوله خذ من اموالهم صدقة وعندنا هذا فاسد وهو من جنس القول بالمسكوت لان المنطوق
مقابلة الجمع بالجمع لا مقابلة الجمع كل فرد من افراد الجمع ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الاحاد بالاحاد
وكتاب الله تعالى يشهد به قال تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا ثيابهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه
في اذنه لا في اذان الجماعة واستغشى ثوبه وهو معلوم ايضا من مخاطبات الناس فان الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وركبوا
دوابهم نعم من ذلك

ان كل واحد لبس ثوبه وركب دابته ولهذا قال محمد في الجامع اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان
تولدت كل واحدة ولدا طلقتا وكذا اذا قال ان دخلتما هاتين الدارين ودخلت كل واحدة منهما دارا فهما
طالقان ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين جميعا لما قلنا قوله وقيل الامر بالشيء الى اخره اختلف
العلماء يعني الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب في حكم الامر والنهي في ضدها اي يعني المأمور به والمنهي عنه ذا لم
يقصد الضد بامر او نهي فذهب عامة اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن
ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان ضده القعود
والسجود والاضطجاع ونحوها يكون نهيا عن كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين واما النهي عن
الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهي عن الكفر امر بالايمان وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالكل وعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا بواحد منها غير عين وهذا بيان
الاختلاف من اهل السنة واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الامر لا يكون نهيا عن ضده وكذا النهي لا يكون امرا بضد المنهي
عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما يوجب حكما في ضده ما نسبنا اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه الى انه لا حكم
له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وامام الحرمين وذهب بعضهم كابي الحسين وعبد الجبار الى
انه يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده وقال بعض الفقهاء
يدل على كراهة ضده ومختار المصنف والقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم انه يقتضي
كراهة ضده وذكر صاحب القواطع وشمس الائمة وابو اليسر وعبد القاهر البغدادي ان المسألة متصورة فيما
اذا كان الامر يوجب الفور فاما اذا كان على التراخي فلا تظهر المسألة بهذه الظهور واحتج العامة بان الامر لما وجب الائتمار
بابلغ الوجوه كان من ضرورته حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده حكما
ويستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد او اضداد فاما المنهي عنه بابلغ الوجوه فان كان له ضد واحد لا يمكن
اعدام المنهي عنه الا باتيان ضده فيكون النهي امرا بضده وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد ثم
قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميعها لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض وقال
بعضهم يجعل امرا بواحد منها غير عين لانه لما اقتضى امرا بضده ضرورة تحقق حكمه ولا يمكن تحقيقه الا بترك المنهي عنه
الى ضد واحد يثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات واحتج المعتزلة
بان كل واحد من الامر والنهي خلاف الاخر صيغة وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للمنع فلو كان الامر بالشيء

عن ضده وبالعكس لصار الامر نهيا عن ضده وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امرا وهو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن
غيره والسكوت في مثل هذا الموضع لا يصلح دليلا لان الامر لا يدل على ثبوت موجبه وهو الطلب فيما لم يتناوله لا بطريق التعليل
لانه ساكت عنه فلان لا يدل على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى وذكر ابو المعين في التبصرة ان عندنا
الامر بالشيء نهي عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهي عما نهي فكان ما هو الامر
بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر صيغة مخصوصة وكذا النهي
فلا يتصور كون الامر نهيا ولا عكسه ولا شك ان ضد المامور به منهي عنه وضد المنهي عنه مامور به واختلفت عباراتهم
فزعم بعضهم انه يدل على النهي عن الضد وعلى العكس وزعم بعضهم انه يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب وسهم من يطلق
ما ينقوله من اللفظ تمسك من قال بانه يوجب حرمة الضد بما تمسكت به العامة الا انه قال لما لم يتمكن جعل الامر نهيا
صيغة وعلى العكس جعل كل واحد موجبا في ضد ما اضيف ضد ما اوجبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه ومن
اختار لفظة الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد ولم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ
الصيغة تدل على الحرمة وان لم يكن من موجباته ومن اختار لفظة الكراهة دون الحرمة قال يستفاد النوع من
النهي وهو الثابت في ضمن الامر فاما ما يثبت اذا ورد مقصودا لان الثابت بضرورة الغير لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا
فيثبت به الكراهة ووجه ما اختاره الشيخ في الكتاب ان النهي الثابت بالامر بطريق الضرورة والاقتضاء والضرورة تندفع
باثبات الكراهة دون الحرمة قوله في معنى سنة واجبة اي سنة موكدة قريبة الى الواجب وفائدة
هذا الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر وانما ثبت بالتحريم
ضرورة على ما بينا لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد ثابتا بالامر حيث يفوت الامر اي المامور به فاذا لم يفوته اي لم
يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد مكروها كالامر بالقيام يعني في الصلاة ليس بنهي
عن القعود بطريق القصد حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلاته بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به وهو
القيام لكنه يكره اي لكن القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته ثم اعلم ان مشايخنا وهذا الكلام مرجع الى ما ذهبت
العامة في التحقيق لانهم يثبتوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بينا الشيخ فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر
المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق فيفوت المامور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم
بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلاة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت
لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها فالامر

ينبغي ان لا
المطلق فعلى التراخي كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق ولا يحرم الضد عندنا ويكره على ما اختاره الشيخ وكان
يكره كما في الموسع وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور
قال الشيخ رحمه الله ولم ينكشف لي سر هذه المسالة وقال صاحب الميزان هذا فصل مشكل قوله ولهذا قلنا اي ولان النهي
يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلم لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث
كان من السنة لبس الازار والرداء اي كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط
فيثبت بهذا الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط قوله ولهذا قال ابو يوسف
اي ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لا تفسد
صلاته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان المنهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر بالاجماع والسجود
على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا وقالا الساجد
على النجس بمنزلة الحامل له اي بمنزلة الحامل للنجاسة والكف عن النجاسة مامور به في جميع الصلاة اي فرض دائم بدلالة
قوله تعالى وثيابك فطهر فاذا سجد على النجس صار حاملا له فيفسد صلاته كما لو حمل النجاسة وانما قلنا انه صار حاملا
للنجاسة لان السجود يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض اذا اتصل بالوجه صار من اوصافه لذلك الموضع بمنزلة
ما لو كانت النجاسة بوجهه فيكون بمنزلة الحامل للنجاسة قوله فيصير ضده مفوتا يعني الكف عن حمل النجاسة
فرض دائم كالكف عن قضاء الشهوة في الصوم فيما يتحقق فوات الصوم بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن
حمل النجاسة يصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فصل المشروعات على نوعين المشروع وهو ما جعله الله تعالى
شريعة لعباده اي طريقا يسلكونه على نوعين عزيمة ورخصة فالعزيمة لغة القصد الموكد والرخصة لغة اليسر
والسهولة وفي الشريعة العزيمة ما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشرع حقا
له وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها لانه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق
بالترك كالحرمات وسميت الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كانت مشروعة ابتداء حقا لصاحب الشرع وكان شرعه واجب
القبول كانت موكدة والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد كالاذن باجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه وقيل العزيمة
ما استمر على الامر الاول واستقر علينا بحكم انه الهنا ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف
قوله وهو اربعة انواع اي ما هو الاصل منها وهو العزيمة اربعة اقسام قيل في انحصار هذه الاقسام ان العزيمة لا تخلو
من ان يكفر جاحده او لا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه او لا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان

مرتبه

يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل ويدخل في القسم الاخير المباح ان جعل من العزائم قوله
الى اخره الفرض لغة القطع والتقدير وفي الشريعة هو ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة وهي
الصلاة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما اي حكم الفرض حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي
يجب اعتقاد حقيته لثبوته بدليل قطعي ويجب عمله بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر الا ان يكون
تاركا على وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر قوله . والواجب الواجب ماخوذ من الوجبة
وهي السقوط سمي به لانه ساقط في اثبات العلم النفس وان كان موجبا للعمل او لانه ساقط على المكلف بدون تحمله
باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت علمه به قطعا تحمله باختياره وشرح صدره او
لانه ماخوذ من الوجيب وهو الاضطراب سمي به لتردده واضطرابه في ثبوته وفي الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل
فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وصدقة الفطر والاضحية ونحوها وحكمه لزوم العمل به لا علما على اليقين اي يجب اقامته كاقامة
الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا ولهذا لم يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل
بالواجب فاما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متاولا لها او تركه غير مستخف ولا متاول
ففي الاول يجب تضليله لانه رد لخبر الواحد وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التاويل
سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل ثم الشافعي انكر التفرقة
بين الفرض والواجب وقال انهما مترادفان وخصص الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير
سواء كان مقطوعا به او مظنونا وكذا الواجب وهو اللازم والساقط سواء كان مقطوعا او مظنونا ونحن نقول
انه ان انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من مباينة معنى احدهما الاخر وان انكر التفرقة بينهما حكما بان
قال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل فكذلك لان التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظني ظاهر لان ثبوت
المدلول على حسب الدليل قوله تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فاسد لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع
ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا فاني يلزم التحكم قال الغزالي خص اصحاب ابي حنيفة
اسم الفرض علما بما يقطع بوجوبه واسم الواجب على ما ثبت ظنا ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجر
في الاصطلاحات بعد فهم المعاني قوله وسنة السنة لغة الطريقة والسنن الطريق يقال سن الماء اذا
صبه حتى جرى في طريقه وفي الشريعة الطريقة المسلوكة التي سلكها رسول الله او غيره ممن هو علم في
الدين من غير افتراض ولا وجوب وحكمها كذا قال شمس الائمة حكم السنة هو الاتباع لانه ثبت بالدليل ان الرسول
عليه السلام

متبع

اعلام الدين

متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهو الاتباع حال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من
نحو الاذان وصلاة العيد والصلاة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل ولهذا يستوجب تاركها اساءة اي ملامة
في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى قوله الا ان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن اي لكن مطلق لفظ
السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ المراد بها في الشريعة طريقة في الدين اما للرسول
او لغيره ممن هو علم في الدين وعند الشافعي مطلقه تنصرف الى سنة رسول الله فقط لانه لا يرى تقليد الصحابي
يعني اذا قال الراوي من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث يحمل
على سنة الرسول وعند الكرخي والقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة ومن تابعهم من المتاخرين وابي بكر
الصيرفي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل وكذا الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا
تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة فان الصحابة قد سنوا احكاما كما قال
علي رضي الله عنه جلد رسول الله في الخمر اربعين وجلد ابو بكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة
ابي بكر وعمر وحكي عن الشافعي انه قال اذا قال امالك السنة عندنا او ببلدنا كذا يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف
السوق واذا كان كذلك لم يدل الاطلاق لفظ السنة على طريقة الرسول عليه السلام فلا يجوز تقييده بطريقته الا بدليل واحتج
الفريق الاول بان الرسول هو المقتدي والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته
كما لو قيل هذا الفعل طاعة لا يحمل الا على طاعة الله ورسوله واما اضافتها الى غير الرسول فمجاز لاقتدائه فيها
سنة الرسول فيوجب ان يحمل عند الاطلاق على حقيقته دون مجازه وما ذكروا من الحديث والاطلاق لا يلزمنا لانا
لا ننكر جواز اطلاق هذا اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانما نمنع ان يفهم من مطلقه غير سنة الرسول
وقولهم اللفظ مطلق ولا يجوز تقييده بغير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة الرسول او بطريقة غيره
فتقييده بطريقة الرسول اولى لما ذكرنا ورجح صاحب الميزان هذا القول قوله وهي اي السنة نوعان
احدهما سنة الهدى يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي تعلق بتركها كراهية واساءة
والاساءة دون الكراهية وذلك مثل الجماعة والاذان والاقامة والسنن الرواتب ولهذا قال محمد في بعضها
انه يصير مسيئا بالترك وفي بعضها انه ياثم به وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها
لانها ليست بواجبة واذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح عند محمد

كما في الفرائض والواجب وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدب
على تركها ولا يقاتلون بتركها وبين الفرائض والواجبات ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف
بالدين فيقاتلون على ذلك كذا في المبسوط وزوائد اي النوع الثاني من السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن
ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وكتطويل الركوع والسجود
والقراءة في الصلاة وسائر اعماله التي ياتي بها في الصلاة في حال القيام والركوع والسجود **قوله** ونفل
وهو في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على مقصود الجهاد وهو اعلاء كلمة الله فنوافل
العبادات زوائد على الفرائض والواجبات والسنن المشهورة مشروعة لنا لا علينا والتطوع كالنفل وهو ما ياتي به
العبد تطوعا من غير ان يجب عليه ولا يلام على تركه والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب
على فعله ولا يعاقب على تركه **قوله** وقال الشافعي الى اخره اذا شرع في النفل يؤاخذ بالمضي ولم
يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وقال الشافعي لا يؤاخذ بواحد منهما لان النفل لما شرع غير لازم قبل
الشروع وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع
نفل ولهذا يتادى بنية النفل ولو انه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صوم النفل صحة الخلوة
عنده ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار واجبا لما ثبت هذه الاحكام واذا كان كذلك وجب ان يكون
مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا للنفلية واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له تركه بطل المؤدى
ضمنا لان بطلانه امر حكمي لا بصنعه فلا يضمن بالقضاء كمن شرع في صلاة او صوم مظنون فافسده
لا يجب عليه القضاء لان البطلان ضمني ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك
واما الشروع فليس بالتزام ولا بالزامه ولكنا نقول المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه اي يقرب باداء ذلك
الجزء صار للعمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا عليه وحق الغير محترم لا يجوز له التعرض بالافساد
فوجب حفظه وصيانته فيصير مضمونا عليه بالاتلاف ولا وجه الى حفظه الا بالزام الباقي فوجب الاتمام
عليه ضرورة صيانة حق الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلاة
وهو مما لا يتجزى فلا يكون طاعة الا بانضمام الباقي اليه ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه
عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكما وجد انقضى فلا يتصور بعد العدم ولهذا لا يخرج عن كونه عبادة
باعتراض الموت حتى يثاب على التوابلا خلاف بين الامة ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عبادة فلا

نسلم

من
نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل المحل وذلك فيما مضى
الافعال محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عنه فلا يكون متعرضا الى فعله قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى
صوم او صلاة ولكنا نقول هو من افعال الصلاة على معنى انه يصير مع غيره صلاة بانضمامه فيكون المؤدى مقربا
الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون
الاجزاء الاخر فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة ثبوت الاتحاد فكان وجود الباقي شرطا
لبقائه عبادة لا لكونه عبادة فقلنا هكذا عملا بالدلائل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير
بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبطت اعمالهم وقال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا
خلاف بين الامة ايضا ان الردة تبطل الاعمال المتقدمة وان ردة اعطي لها حكم التمام وانما في اعتراض الموت
فجعل في التقدير دار العبادة لم يكن مشروعة في حقه الا بهذا القدر لان الموت منه لا يبطل على ما عرف
وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بافساد باطل لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة
ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فجعل هو مفسدا وليس من ضرورته ان
يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل
متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا شق زق نفسه وفيه مايع لغيره يضمن وهو كالنذر
اي الشروع كالنذر في كونه موجبا لمعنى في غيره كالنذر والجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما
صار حقا لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه جعله لله تعالى فعلا او قولا مما صار له تسميه لانه
بمنزلة الوعد وان كان اسداء الفعل اقوى من الكاف بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم لما وجب لصيانة ذي
الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء
الفعل ادنى الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولى وما فصل المظنون فالقياس ما قاله زفر الا انا
استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الوجوب فلغو لان الوجوب لا يتكرر في واجب
والحلوذ لك ان العبد يؤاخذ بما عزم لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب
ولو شرع في الظهر ثم افسده لا يجب عليه شيء لهذا الشروع والافساد فكذا هذا **قوله** ورخصه الى اخره
لما كانت الرخصة مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلف انواع الرخصة فانقسمت على اربعة اقسام
عرف ذلك بالاستقراء وقيل في وجه انحصارها ان الرخصة ان استعملت في موضعه الاصلي فان رتبتها الاحقيه

فهو النوع الاول وان لم يثبت فهو النوع الثاني وان استعملت في غير موضعها الاصلي فان لم يكن العزيمة مشروعة في
هذه الامة فهو الثالث وان كانت فهو الرابع وهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة
قوله احق من الاخر يجوز ان يكون افعل تفضيلا من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى
من الاخر ويجوز ان يكون من حق له ان يفعل كذا اي انه خليق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى
من الاخر قوله اتم من الاخر اي اكمل في كونه مجازا لما استبيح اي عومل به معاملة المباح لا انه يصير
مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه لا يؤاخذ بسبب الحرمة
بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يؤاخذه لا يسمى
مباحا في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا قال صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمته ثم لما
كانت الحرمة مع سببها قائمة في هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل بغير مؤاخذة كان هذا
في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة بحيث لا تسقط بحال كانت الرخصة
في مقابلتها كذلك قوله كالمكره اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه حتى فسد
اختياره او انعدم رضاه باجراء كلمة الشرك على لسانه مع اطمئنان القلب فان العزم في الصبر والامتناع
عند الكفر لان حرمة الكفر باتة لا تنكشف بحال لثبات حق الله تعالى في وجوب الايمان قائم لا يحتمل السقوط
لكن العبد رخص له الاجراء على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة بتخريب
بنيته ومعنى بزهوق روحه وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان الركن الاصلي قائم ولا يفوت صورة من كل وجه
لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء
كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حالة البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق نفسه
باجراء كلمة الكفر رخصة ولو بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى واعزاز دينه وصيانته عن الهتك كان
مجاهدا شهيدا والاصل فيه ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال
فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك النبي فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله
واما الثاني فقد صدع بالحق اي لم يظهره هنيئا له فثبت ان من امتنع عنه حتى قتل كان اخذا بالعزيمة قوله
وافطاره اي افطار المكره الصائم الى الافطار او اضطراره بمخمصة يرخص له الافطار لان حقه في نفسه يفوت

اصلا

اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له ان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل
وهو صحيح مقيم كان ماجورا لان الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة
في الدين واعزازه الا انه اذا كان مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح لهما الفطر فيكونان
اثمين بالامتناع عن المباح حتى يموتا كالمضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجناية على الاحرام لان حق صاحب
الشرع لا يسقط بالاكراه قوله واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان
حقه في نفسه لان حق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان واذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان سبب الحرمة
وهو ملك الغير وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان لان حرمة اتلاف مال الغير لمكان عصمته واحترامه وذلك
لا يحتمل بالاكراه فكان في الصبر مقيما فرض الجهاد فيكون مثابا كذا ذكر فخر الاسلام في بعض كتبه وذكر
محمد في هذه المسألة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله وقيد بالاستثناء دون ما سواه لانه لم يجد
فيه نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وافساد الصلاة ونحوهما وليس هذا في معنى تلك المسائل
من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف هنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وعلى هذا ايضا قال المضطر مال
الغير لو صبر ومات جوعا لم يكن اثما بل مثابا اخذا بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل يجب عليه الضمان
وترك الخائف على نفسه الى اخره الامر بالمعروف مثل الامر بالصلاة ونحوها والناهي عن المنكر اذا خاف
التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة
لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وان فعل فقتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر فيه عزيمة
فكان باذلا نفسه في اقامة حق الشرع لان القوم لما كانوا مسلمين معتقدين لحقية ما يأمرهم وحرمة ما ينهاهم
عنه لا بد من ان يكون فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجورا بخلاف الغازي اذا حمل
على المشركين لا رغبة [?] لا تأثير في باطنهم ولا في ظاهرهم فيكون ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يعمل التوبة [?] في
اعزاز الدين اي وحكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر يكون شهيدا لما مر
قوله والثاني اي النوع الثاني من الرخصة الحقيقية ما استبيح مع قيام السبب اي السبب المحرم الموجب لحكمه
مع تراخي حكمه الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث الحكم متراخ غير
ثابت في الحال كان القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة قوله كالمسافر اي كافطار
المسافر والمريض اللذين رخص لهما في الفطر فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود

الحكم

الشهر ويتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا صح الادا منهما الا ان
وهو وجوب ادا الصوم وحرمة الافطار تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر حتى لا يلزمهما الامر بالفدية قبل
ادراكها لو ماتا فكانت العزيمة ادنى حالا من الرخصة المسماة على العزيمة الاولى ثم هذا الوجه احد شبهها
بالمجاز لان الحكم لما تراخى ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار حرمة فكان شبهها
بالافطار حرمة فكان شبهها بالافطار في غير رمضان فلم يكن رخصة حقيقة لان للمجاز مدخلا فيها من هذا
الوجه ولم يكن له مدخل في القسم الاول بوجه **قوله** وحكمه اي حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة
اي العمل بالعزيمة اولى لكمال سببه حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي لان السبب
الموجب وهو شهود الشهر لما كان قائما بكماله وتاخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدي للصوم
عاملا لله تعالى في ادا الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى ويتردد في
الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا وهو يسر موافقة المسلمين فكانت العزيمة
تؤدي معنى الرخصة من هذا الوجه فكانت اولى وفي حقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخر
حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي الا ان هذا التاخير ثبت رفقا
للمسافر وفي الصوم نوع رفق ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت فكان الاخذ بالعزيمة اولى
كما في القسم الاول واحتج الشافعي بان وجوب ادا الصوم لما تاخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الادا
قبله كما قاله اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في حق افضلية
الفطر ولنا ما روي انه عليه السلم قال في المسافر يترخص له بالفطر وان صام فهو افضل له وندب رسول الله بالصوم
حتى شكا الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة **قوله** الا ان يضعفه
الصوم استثنا من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم فكان الفطر اولى ولو صبر حتى مات
كان اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا لنفسه من غير تحصيل المقصود
بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى فكان خلاف المشروع **قوله** واما اتم نوعي المجاز فما وضع
عنا من الاصر والاغلال تسميته ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة **قوله**
مجاز لان ما لم يجب علينا وقد وجب على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا بالنظر الى غيرنا فيجوز
اطلاق اسم الرخصة بجواز التخفيف والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في
التوبة وقطع

كان في شرع

الاعضا الخاطية والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا في غير المعاني وروي ان الاصر في بني اسرائيل
اشيا كانت الطيبات تحرم عليهم بخمسين صلاة في اليوم والليلة وزكوتهم كانت ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحدث
غير الما ولم يكن صلاتهم جائزة في غير المسجد وتحرم عليهم الاكل في الصوم بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد
العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احتراقه بنار تنزل من السما وحسناتهم كانت بوا حدة ومن اذنب
منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره وعن عطا كانت بنو اسرائيل اذا قامت تصلي لبسوا المسوح
وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس
نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلم ورحمة عليهم والنوع
الرابع هذا هو القسم الاخير من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل
الرخصة مع كون ذلك الاسقاط مشروعا في الجملة من حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث
فكان مجازا لشبه مقابلة عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة احد شبهها بالحقيقة فضعف
وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى
محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى وسمي هذا النوع رخصة اسقاط
على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا وذلك مثل قصر صلاة المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي
القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سوا قضاها في السفر او في الحضر
وفي قول له ان يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا شرع القصر بلفظة لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب
للقصر لا على رفع الاول وبعتبره فانه لو اقتدى بمقيم يلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كصلاة الفجر اذا اقتدى بمصلي
الظهر تعملا بهما شاوعندنا القصر رخصة اسقاط لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين وكانت الاخريان
نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل وانما جعلنا ها كذلك لا سند لا لاند ليل الرخصة اي بدليل يوجب
هذه الرخصة واسند الا معنى هذه الرخصة اما الدليل فما روي عن علي بن ربيعة الوالبي قال سالت عمر رضي الله عنه
ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيا وقد قال تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير
او اسم الاشارة راجع الى الصلاة المقصورة او الى القصر والثاني اولى لتناسب الخبر سمي القصر صدقة والتصدق بما

يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها الا ترى انه لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك يسقط القصاص من غير قبول لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد بالتصدق فالتصدق من الله تعالى اولى ان لا يحتمل الرد لانه مفترض الطاعة وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة الحقيقية تثبت للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة التيسير وفي العزيمة نوع تيسير كما في الصوم في السفر او فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر واداء الصلاة فيها فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة وبعض اليسر فيها وفيما نحن فيه بعض اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه لا في اعداد الركعات الا يرى انه لا فضل للظهر على الفجر في الثواب ولا لظهر العبد على جمعة الحر والمسافر مؤد لجميع ما عليه كالمقيم فوجب القول بسقوط الاكمال اصلا والثاني ان التخيير لو ثبت لا يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله عز وجل فانه يختار ما يشا من غير جر نفع او دفع مضرة فاثبات مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا الا يرى ان الشرع تولى وضع الشرايع جبرا وفوض الينا اقامتها اختيارا فاما ان يكون لنا شركة في النصب فلا ولو كان القصر باختيار العبد كان له الحكم بصيرورته قال القصر والصلاة ان شئتم فيكون تعليقا بمشيتنا وتفويضا الينا نصب الشريعة لان التنويب يصير مضافا الى مشيتنا كالطلاق او العتاق المعلق بالمشية لا يكون ثابتا قبل المشية ولا يجوز اضافة نصب الشريعة الينا لانه شركة نعوذ بالله من ذلك بخلاف التخيير بين انواع الكفارة لان المكفر يختار ما هو الارفق عنده والايسر عليه **قوله** وسقوط حرمة الخمر والميتة الى اخره اختلف العلما في حكم الميتة والخمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار فقال بعضهم لا يحل ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقا للمهج كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع في هذه الحالة وفايدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات وفيما اذا حلف لا ياكل حراما فعند الفريق الاول لا ياثم بالصبر ويحنث بالاكل هذه الاشيا في هذه الحالة وعندنا ياثم ولا يحنث تمسك الفريق الاول بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يعني يغفر له ما اكل مما حرم حين اضطر اليه فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المواخذة رحمة على

عباده

عباده ولان حرمة هذه الاشيا بنا على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل للضرورة ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثنا عبارة عما ورا المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشيا الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فقال الاستثنا من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشيا محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار وبقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه يدل على اباحته لانا لا نسلم انه استثنا من الحظر بل هو استثنا من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثنا ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة ثبتت صيانة للعقل عن الاختلاط والبدن عن تغذي خبث الميتة فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم تستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقط معنى المحرم فجاز اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا للحرمة فاذا صبر حتى مات كان مضيعا دمه فياثم فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه في المجاز لما قلنا واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زايدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقا المهجة اذ من يبتلي بهذه الحالة يعسر عليه رعاية التناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا البقا وقيل غفور بالعفو عمن اكل من غير ضرورة رحيم برفع الاثم عند الضرورة وقيل غفور للذنوب الكبار فكيف يواخذنا بالميتة عند الاضطرار رحيم بعباده فيما يتعبدهم به
قوله وسقوط غسل الرجل اي ومثل سقوط الحرمة في الميتة وسقوط شطر الصلاة سقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شي من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع للتيسير ابتدا لان الواجب من غسل الرجل يتادى به الا يرى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حينيذ يصير رافعا للحدث كالغسل فعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف والخف مانع سراية الحدث الى القدم لا ان يثبت الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم يتادى بالمسح عنه الا ان اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفف فكانت رخصة اسقاط
فصل قوله والامر والنهي الى اخره قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا

يضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو
اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بالنص
وفي غيره متعلق بالوصف الذي جعل عليه وامارة لثبوت الحكم وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد
اسباب تضاف اليها فاما العبادات فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه متمسكين في ذلك بان العبادات وجبت لله
تعالى على الخلوص فتضاف اليه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها
حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا
يمكن اضافته الى شيء واما المعاملات فالواجب فيها شيان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب
ووجوب الفعل الى الخطاب ولذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة واما وجوب
الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الا السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب حيث قيل واقطعوا
ايديهم فاجلدوهم فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا احتج من انكر
السبب بان الموجب للاحكام هو الله تعالى كما ان موجد الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة
الايجاب صفة خاصة له لا يجوز اتصاف الغير به كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب
قطعه عنه سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة على الحكم في الفروع مجازا
لظهور احكامه عندها واحتجت العامة بان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا تضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة
هو الله سبحانه كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا تضاف اليها والموجب هو الله تعالى وبذلك يبان الصوم
لمن انكر جميع الاسباب واضاف الايجاب الى الله فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب اهل السنة
ومن انكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز
اضافة سائرها ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد
لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذاتها اذ الايجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب
ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه واضافته اليه لا تمنع من اضافته الى غيره واما قولهم وجوب الفعل
بالخطاب بالاجماع فقلنا ان الخطاب طلب اداء ما وجب عليه بالسبب السابق بدون اختياره جبرا من الله تعالى
بدليل وجوب الصلاة على من نام وقت الصلاة وعلى المجنون والمغمى عليه اذا لم يزد على يوم وليلة حتى
يلزمهم القضاء مع ان الخطاب موضوع عنهم لفقد اهلية الخطاب وهو العقل والتمييز ولذا المجنون

اذا لم يستغرق شهر رمضان في الاغماء والنوم وان استغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضاء بعده وهو
يسبق الوجوب والخطاب موضوع ولذا الزكوة تجب على الصبي عندهم والخطاب موضوع عنه وقال الفقهاء جميعا
بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم ان الوجوب في حقنا مضاف الى الاسباب شرعية غير الخطاب
ولهذا يجب الصلوات والصيامات متكررة وان كان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار فعلم ان التكرار بسبب موجب
للتكرار واذا ثبت هذا فنقول وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته واسمائه بايجابه تعالى الا ان سببه في الظاهر
حدث العالم تيسيرا للعبد ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهما دالان
على الصانع والمحدث واليه اشار عمر رضي الله عنه ان البعرة تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا
الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير فكان حدث العالم سببا لوجوب الايمان
على من هو اهل له من الانسان والجن والملك لان الايمان لا يتصور وجوبه على غير اهله اذ الحكم لا يثبت بدون
الاهلية ولا وجود لمن هو اهله على ما اجرى الله سبحانه الا والسبب لازمه اذ لا تصور للمحدث ان
يكون غير محدث في شيء من الاوقات ولهذا قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا بالاداء في الحال لان
الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع وقد تحقق سببه في حقه ووجد ركنه وهو التصديق
والاقرار عن معرفة ممن هو اهله وهو الصبي العاقل الذي ينظر في وحدانية الله تعالى فوجب القول بصحته
واما اهليته فلان الايمان يتحقق عنه تبعا لابويه هذا طريقة القاضي ابي زيد ومن تابعه فاما المتقدمون
من مشايخنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد منا فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود وقوة
النطق وكمال العقل والصلاة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات
والاستمتاع بها والزكوة شكرا لنعمة المال والحج شكرا لنعمة البيت فانه تعالى اضافه الى نفسه وجعله
مثابة للخلق وحرمه فجعلت زيارته اداء الشكر بهذه النعمة والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان
ولذا وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت بدليل اضافتها الى الوقت بحرف اللام
قال تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت لان اللام للتعليل
والاختصاص كما يقال تطهر للصلاة وتاهب للشتاء ويقال اتخذ فلان الضيافة لفلان اي لسببه واما الاضافة
بدون اللام فاجماعهم على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات يقال صلاة الفجر وصلاة الظهر وصلوة العصر
ونحوها والاصل في الاضافة ان يكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت ما سبب السابق

على سائر وجوه الاختصاص فيثبت انه سببها ولهذا لا يجوز اداؤها قبل الوقت ويجوز في الوقت ويتكرر بتكرره
وكذا سبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب بدليل الاضافة اليه فيقال زكوة السائمة وزكوة مال التجارة
ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد ويجوز تعجيله على الحول بعد وجود النصاب وجواز الاداء الا
لكون الاداء بعد تقرر السبب غير ان الوجوب بصفة اليسر على ما بينا ولا يتم اليسر الا اذا كان المال ناميا ولا نماء الا
بالزمان فاقيم الحول الممكن لاستنماء المال لاشتماله على الفصول الاربعة مقام النماء وكذا سبب وجوب صوم رمضان
ايام الشهر قال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف
اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس
الائمة الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى فيه الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء من
الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام
والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو
مجنون ثم افاق يلزمه القضاء وكذا المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر
يلزمه القضاء وكذا نية الاداء تصح بعد وجود الليلة الاولى فهذا كله دليل ان السبب مقرر في حقه بما
شهد من الشهر في حال الافاقة وذهب القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وابو اليسر رحمهم الله الى ان السبب ايام الشهر دون
الليالي لان الجزء الاول الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لما
قدمنا ان شرفه لذلك الوقت بحق تلك العبادة والعبادة في الاداء دون الليالي فانه صنع الله فلم يستقم الوقت
المنافي للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلم ان السبب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام شمس الائمة ان شرف
الليالي باعتبار شرع الصوم في ايامها لا بذاتها فكان تابعا او شرفها باعتبار انها وقت لقيام رمضان وكلاهما
في شرف حصل باعتبار السببية وذلك حاصل بان يكون محلا لاداء مسببه واما عدم سقوطه عن المجنون الذي
لم يفق الا في جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات
دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النية في
الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم لانه
وقت نوم وغفلة فاقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة باول الصوم ضرورة ولا ضرورة فيما نحن فيه
وكذا اوجب صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه اي يقوم بكفايته ويتحمل مؤنته بولايته وحاصله ان الراس

بصفة المؤنة والولاية سبب لوجوب الفطر عندنا وعند الشافعي السبب هو الوقت بدليل اضافته اليه يقال
صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرر الوقت في راس واحد ولكنا نقول الاصل في هذا الباب الراس لا الوقت
والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه مالكا لراسه ووليه ولهذا الصدقة و لهذا يعتبر غيره
يلحق براسه بمؤنة الراس بسبب المالكية والولاية تصير كراسه كذا في الاسرار فاذا عدمت الولاية في حق المراة
والابن الزمن البالغ المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة واذا عدمت المؤنة بان كان للصغير
مال حتى وجبت نفقته فيه لم يجب صدقته على الاب ايضا عند ابي حنيفة وابي يوسف وان وجدت الولاية والدليل
عليه قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وسائر ذلك كله عن لانتزاع الشيء
عن الشيء وبعده منه فيدل على احد الوجهين بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه عن سببا ينتزع الحكم عنه
كما يقال ادى الزكوة عن ماله اي بسببه ويقال سمن عن اكل وشرب اي بسببهما فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة
الناشئة عن كذا او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه كالدية تجب على القاتل ثم تتحمل العاقلة عنه وهذا لا يجوز
لاستحالة الوجوب على العبد لانه ليس بمالك لشيء فاستحال تكليفه بما ليس في وسعه والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها
والفقير لانه ليس على الحرج حرج فتعين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه عن سبب ولو كان
الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الراس في الوقت فدل ان الراس سبب والوقت شرط واما الجواب عن قوله انها
اضيفت الى الوقت قلنا انما اضيفت اليه مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فان الشيء يضاف الى الشيء بادنى ملابسة واما
تضاعف الوجوب بتضاعف الراس فامر حقيقي لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فالتضاعف
بمنزلة المحكم في كونه دليلا على السببية لان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط واما تكرر الواجب بتكرر
الوقت فليس بتكرر الوقت بل باعتبار تكرر الحاجة اي المؤنة اذ تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل
يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجدد الحاجة فتجدد الوجوب لاجله لا الوقت كتجدد الزكوة
باعتبار وصف النماء عند حولان الحول فجعل الراس كالمتجدد باعتبار وصف المؤنة كما في المال وكذا سبب وجوب
الحج البيت لانه يضاف اليه قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية على ما سنبينه
والوقت شرط الاداء وليس بسبب بدليل انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره وكذا سبب وجوب العشر الارض النامية
بحقيقة الخارج وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري وعند الشافعي سبب وجوب العشر
الخارج والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في ارض واحدة لان العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره

بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الارض هو السبب لجاز تعجيله كالخراج ولنا ان العشر ينسب
الى الارض يقال عشر الاراضي والارض توصف به يقال ارض عشرية والشي يضاف الى سببه في
الاصل ويوصف السبب بحكمه ولان العشر مونة الارض اي سبب بقائها لان العشر يصرف الى الفقرا
والمقاتلة اذا كانوا فقرا والنصرة بالضعفا كما قال عليه السلم انكم تنصرون بضعفائكم والمقاتلة لان الكفار
لا يستولون بسببهم علينا فتبقى الاراضي في ايدي ملاكها المسلمين ولا يخرج فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض
وانفاقا عليها معنى فهذا هو معنى المونة في العشر وفيه معنى العبادة لانه يصرف الى الفقرا ولان الواجب
جز من النما قليل من كثير كالزكوة متعلق بالمال النامي بهذه الصفة فاشتمل على معنى العبادة والمونة
ولكن معنى المونة اصل باعتبار الارض وهو الاصل ومعنى العبادة تبع باعتبار الوصف وهو النما واما
الجواب عن قوله بتكرر الواجب بتكرر الخارج قلنا تكرار الخارج باعتبار تجدد الارضية تقديرا الا باعتبار
ان الخارج سبب كما قلنا في النصاب الواحد بتكرر الوجوب بتكرر الحول وعن قوله لم يجز التعجيل قلنا لم يجز تعجيله
قبل الخارج لان الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة في العشر كان التعجيل قبله مفوتا لمعنى العبادة
مبطلا له لاستحالة حصول المسبب قبل السبب ويصير مونة محضة وليس هو كذلك وبهذا يعتبر له فلا
يجوز تعجيله ويصير تعجيله قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل والعوامل قبل الاسامة بخلاف الخراج
فان تعجيله يجوز لان النما معتبر فيه تقديرا لا تحقيقا والواجب من غير جنس الخارج فصار مونة باعتبار الاصل
وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة وذلك لان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا
واعراض عن الجهاد في سبيل الله التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم
الله تعالى بذلك في قوله واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال عليه السلم اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر
ذللتم وظهر عليكم عدوكم وراى رسول الله شيا من الات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا
ولهذا كان اصل الخراج على الكافر ولهذا لا يبتدا على المسلم وجاز البقا عليه باعتبار معنى المونة ولهذا لا يجتمع
العشر والخراج في ارض واحدة لان كل واحد مونة وسببهما الارض النامية وسبب واحد لا يجب فيه حقان
مختلفان قال عليه السلم لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج قوله والصلاة اي سبب وجوب الطهارة الصلاة
واختلفوا في سبب وجوب الوضو فقيل سببه الحدث لقوله عليه السلم لا وضوء الا عن حدث وحرف عن في مثل هذا
الموضع يدل على السببية كما قلنا في قوله عليه السلم ادوا عمن تمونون ولانه يتكرر بتكرر الحدث ولا يتكرر

بتكرر الصلوة ولا معنى لقول من يقول انه لا يجتمع مع الوضو فكيف يجعل سببا له لانا انما جعلناه سببا لوجوبه
لا لحصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه والصحيح ان سبب وجوب الوضو الصلاة اعني وجوبها واراد بها
لانه يضاف الى الصلاة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلاة ويجب بوجوب الصلاة ويسقط بسقوطها
ولا نسلم ان وجوب الوضو يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلاة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة
في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لاجل الصلاة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يوثر السبب في
ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فلذا
هنا قوله وتعلق بقا المقدور اي سبب شرعية المعاملات تعلق بقا المقدور بتعاطيها اي بمباشرتها
بيان ذلك ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاه الى قيام الساعة وهذا البقا انما يكون ببقا النفس وبقا الجنس
وبقا الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث في مواضع الحرث فشرع له طريقا يتادى به ما قدر الله تعالى
من غير ان يتصل به فساد وضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المراة لان في التغالب فسادا وفي الشركة
ضياعا فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المونة عليه وليس للام قوة لسبب الكفايات في اصل الجبلة وكذا لا
طريق لبقا النفس الى اجله من غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا
في يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من
الفساد والله لا يحب الفساد قوله للايمان هذا متعلق بقوله من العالم وقوله والصلاة
متعلق بقوله والوقت وقوله والزكوة متعلق بقوله وملك المال وقوله والصوم متعلق
بقوله وايام شهر رمضان وقوله وصدقة الفطر متعلق بقوله والراس الذي يمونه ويلي عليه وقوله والحج
متعلق بقوله والبيت وقوله والعشر والخراج متعلقان بقوله والارض النامية وقوله والطهارة
متعلق بقوله والصلاة وقوله والمعاملات متعلق بقوله وتعلق بقا المقدور قوله واسباب العقوبات
الى اخره اعلم ان سبب العقوبات والحدود والكفارات ما يضاف اليه كالقتل عمدا للقصاص والراس للجزية
لانها عقوبة وجبت على الكفر ولهذا يضاف اليه فيقال خراج الراس وجزية الراس وتضاعف بتعدد
الراس وتكرره بتكرر الحول كتكرر الزكوة والزنا للرجم او الجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد فانها
شرعت جزا على الجنايات فكانت الجنايات هي المؤثرة في ايجابها فكانت اسبابا لها وسبب وجوب الكفارات التي
هي دائرة بين العبادة والعقوبة ما اضيف اليه من امر داير بين الحظر والاباحة مثل الفطر العمد في رمضان

والقتل الخطأ وقتل الصيد في حالة الاحرام واليمين المنعقدة المفضية الى الحنث وانما قلنا ان الكفارات
دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تتأدى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولهذا كانت
النية فيها شرطا وتفويض ادائها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره ولكنها لم تجب الا جزاء على افعال توجد
من العبد فيها معنى الحظر كالحدود ولم تجب مبتداة على وجه التعظيم كسائر العبادات فكان في معنى العقوبة
اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به واذا كانت كذلك فيجب ان يكون
اسبابها مشتملة على صفة الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة
ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر ولذلك لا يصلح المحظور المحض
كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها لما ان الافطار العمد مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي
هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة ولا يلزم عليه الافطار بالزنا وشرب
الخمر ليسا بسببين لها بدليل انه لو كان الزنا سببا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر والفطر
من حيث انه يلاقي فعل نفسه مملوك فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الحرمة بين ان يكون
الافطار بالزنا او شرب الخمر او وقاع الاهل وشرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط الحد لان الشبهة
الدارئة هي التي تورث حلا في الزنا وشرب الخمر وهي ليست لهذه المثابة كذا قيل وذكر في الاسرار اذا زنا في رمضان
فذلك الزنا حرام في نفسه لا لحق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم فوجب بسبب كونه حراما في نفسه الحد
وبسبب المعنى الاخر الكفارة لانه لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يأخذ شبها بالمباح بهذه
النسبة الى الصوم لا بد من ان يأخذ شبها بالمباح بهذه النسبة من حيث الغير لو لم يكن لما كان هذه الحرمة
ثابتة والكفارة متعلقة بهذه الحرمة وكذلك القتل الخطأ دائر بين الحظر والاباحة ايضا لانه من حيث
الصورة رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب ادميا
معصوما فيصلح سببا للكفارة وكذلك الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام حرام فيكون مترددا
بين الحظر والاباحة وكذا اجتمع في اليمين المعقودة الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى
وذلك مندوب ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه السلام وفي
ايضا منهي عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي مبذلة في كل حق وباطل والثاني ان اليمين
الصادقة عقد مشروع يحلف بها في الخصومات ويلزمنا شرعا فكانت مباحة الا ان يأخذ معنى الحظر

باعتبار

باعتبار فكانت دائرة فكانت دائرة بين الحظر والاباحة وعلى هذا تخرج سائر الكفارات قوله وانما نعرف (اي الشرع)
السببية احترز اعلم ان السببية انما تعرف باضافة الحكم لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه
سببا للمضاف وحادثا به كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره وذلك لان الاضافة لما كانت
لما انها موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاسباب بحصول التمييز الاكمل واخص الاسباب
بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا واما الشرط فانما يضاف اليه لان الحكم يوجد
عنده فشابه العلة التي يوجد الحكم عندها فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة وبيان
ذلك ان الاختصاص يحصل بالتعلق وتعلق الحكم بالسبب اقوى من تعلقه بالشرط والظرف لان اتصاله
بالسبب اتصال الثبوت والوجود واتصاله بالشرط والظرف اتصال المجاورة ولا يشك ان ذلك الاتصال
يقابله اتصال الثبوت في حكم العدم فكان اتصاله بالسبب وتعلقه به حقيقيا واتصاله بالشرط مجازيا (والاختصاص)
فانصرفت الاضافة الى هذا النوع من الاتصال لانه حقيقة او لان الاصل في كل شيء الكمال قوله كصدقة
الفطر وحجة الاسلام هذا نظير الاضافة الى السبب لما مر ان سبب الاول الراس وسبب الثاني البيت والفطر
والاسلام شرطا الوجوب والله اعلم بالصواب تمت اقسام الكتاب

باب بيان اقسام السنة

السنة انما اختار لفظ السنة دون الخبر لان لفظ السنة يطلق على قول الرسول وفعله وعلى طريقة الصحابة
رضي الله عنهم وقد الحق باخر هذا القسم افعال النبي عليه السلام واقوال الصحابة فلذلك اختار لفظ السنة
دون الخبر قوله الاقسام التي سبق ذكرها اي الاقسام المذكورة في الكتاب من الخاص الى المقتضى ثابتة
في السنة اعني بها قول الرسول لان قوله عليه السلام حجة كالكتاب وهو كلام مشتمل لوجوه الفصاحة
والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام ايضا كما في الكتاب لان السنة فرع الكتاب في الحجة اذ هي صارت حجة بالكتاب
وتفارقه في طرق الاتصال بنا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة
كما ستقف عليها فكان في هذا الباب بيان ما تختص بها من الطرق المختلفة وما يتصل بالسنة وتختص بها وذلك اربعة
اقسام بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر حجة
فيه والرابع في بيان نفس الخبر والمسالة ان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق
على قول مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرني عيناك ولكنه
حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند الاطلاق واختلف في تحديده فقيل لا يحد لانه ضروري التصور

اذ كل احد يعلم ضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر بقسميه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر
ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري بالمعرفة بعد معرفتها
اما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل يدخله التصديق والتكذيب
وقيل يحتمل الصدق والكذب ورد بخبر الله تعالى ورسوله فانه لا يدخلهما الكذب ولا يحتملانه ومختار
البعض هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها
فقيد يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد بالنسبة الخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد
بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته
وليس الامر ونحوه كذلك **قوله** القسم الاول الى اخره القسم الاول وهو نفيه الاتصال بنا من
رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة وانفصال
فيه شبهة صورة ومعنى اما الاول فالتواتر والتواتر لغة تتابع امور واحد بعد واحد ويقال تواترت
الكتب اي جاءت بعضهم في اثر بعض وترا وترا من غير ان تنقطع ومنه قولهم جاؤوا تترى اي متتابعين واحدا
بعد واحد والمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف
صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم
ثم اتفقوا على ان من شرط المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة
وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا عنه مستندا
الى الحس لا الى غيره كدليل العقل فان اهل مصر لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل العلم بخبرهم وان
يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة والاستناد الى الحس وهذا معنى قول الشيخ
ويكون اوله كآخره واوسطه كطرفيه واختلفوا في اقل عدد يحصل العلم معه قيل هو خمسة لان
ما دونها بينة شرعية وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون
لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم
يكن حسبا لاحتياجه الى من سواهم وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
ولا يخفى ان هذه تحكمات وان ما تمسكوا به ليس بشبهة فضلا عن حجة لان الشاهد تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب
مضطرب اذ ما من عدد يفرض فيه حصول العلم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لآخرين وللاولين في واقعة اخرى
فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول

العلم
لما اختلف في الصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فحصول العلم الضروري
يستدل على العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار والدليل على انه غير منحصر انا نقطع بحصول
العلم بخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا ثم لفظ المتن يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها
مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد يشير الى شرط واحد متفق عليه كما ذكرنا
وقوله لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء وهو مذهب قوم لامكان التواطؤ
اذا كانوا محصورين وعند الجمهور ليس بشرط فان الحجيج واهل الجامع لو اخبروا بواقعة صدتهم عن الحج او
عن الصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين وكان الشيخ انما اشار الى هذا لانه اقطع للاحتمال واظهر في الالزام
على الخصم لا لانه شرط حقيقة لما ذكرنا كنقل القرآن اي نظير المتواتر مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد
الركعات ومقادير الزكوات ونحو ذلك **قوله** وانه يوجب علم اليقين اي خبر المتواتر يوجب علم اليقين كالعيان
وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاوثان والبراهمة وهم قوم منكري الرسالة بارض الهند
الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل يوجب ظنا وذهب قوم من المعتزلة وابو عبد الله البلخي من الفقهاء الى انه
يوجب علم طمأنينة لا علم يقين يريدون به ان جانب الصدق يترجح بحيث يطمئن اليه القلوب ويقوى وما يطمئن بالظن ولكن لا
ينتفي عنه توهم الكذب والغلط وهذا القول باطل لانه يؤدي الى الكفر فان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت خصوصا في زماننا
الا بالنقل فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر محض ثم الجمهور اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا
وذهب بعض المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا احتج من انكر حصول العلم
به يقينا بان المتواتر صار مجتمعا بالآحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى
المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال حالة الاجتماع انقلب الجائز ممتنعا وهو محال ولان الاجتماع
يحتمل التواطؤ على الكذب كاخبار المجوس قصة زرادشت اللعين واخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام واحتج الجمهور
بان المتواتر بوضعه يوجب علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية الحاصل بالمتواتر مثل
العلم الحاصل بالحس وانكاره مكابرة وسفه ومن المعقول وهو ان المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون
كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعا اليه والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا
عن جماعة كثيرة مع اختلاف اماكنهم لا يتصور عادة وكذا الثاني لان اجماعهم على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا
عنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة
ولذا

الداعي

الثالث لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة وهذا
يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بينهما كذا في الميزان
وذكر الامام فخر الدين الرازي انه صحيح بان الاستدلال في هذه المسالة يفضي الى تطويل الكلام ويزداد ذلك
اشكالا واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن
البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسالة والتمسك
بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري وان التشكيك في الضروري باطل واحتج
من قال بانه يوجب علما استدلاليا بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان
العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب
وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق ولانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما في المحسوس
واحتج العامة بانه لو كان استدلاليا لاختص به من يكون من اهل الاستدلال والحال انه لا يختص فان كل احد
يعلم في صغره اباه وامه بالخبر ثم يعلمهما بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا وكذا العلم بالملوك
الماضية والبلدان القاصية يحصل من غير استدلال من جهة العالم وهو حد الضروري ثم من خالف فيه انما
خالف لخبط في عقله او عناده ولو تركنا ما علمنا ضرورة بمخالفتكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف
السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة بها نظرية
لان صورة الترتيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون لان نقيض
الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متنافيان فيمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون واما
ان لا يكون وذلك لان مجرد صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك
المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المفضية اليه واما اخبار زرادشت اللعين فمحال كله وما روي انه ادخل
قوائم الفرس في بطنه فانما روي انه فعل ذلك في خاصة الملك وهو لساسة وصغار قومه دون
كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وذلك امارة الوضع والاختراع الا ان الملك لما راى فيها منه تابعه
على التزوير وكان العلم به لعقله للمساس لا لصحة الدليل وكذا اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فانهم كانوا سبعة
نفر دخلوا عليه واما المصلوب فانه ينظر من بعيد ولا يتامل فيه عادة لان الطباع تنفر عنه مع ان
الهيبة تغيره ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فعرفنا ان التواتر لم يتحقق في صلبه ولئن سلمنا ان التواتر قد وجد

اسند راجحا

في قتل رجل وصلبه ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشتبها به كما قال الله تعالى ولكن شبه لهم وذلك ظاهر
ومكرا على قوم متعنتين حكم الله تعالى بانهم لا يؤمنون وكان محتملا مع ان الرواة اهل بغض وعداوة فذلك
دليل الاختراع فلم يثبت التواتر مثله ويكون ايضا لا فيه شبهة الى اخره المشهور اسم لخبر كان من الاحاد
في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم
على الكذب وقيل ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للانتشار في القرن الثاني والثالث لا القرون
التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة ولما كان المشهور من
الاحاد في الاصل كان في الاتصال ضرب شبهة صورة ولما تلقته الامة بالقبول مع عدالتهم وفضلهم في الدين
كان بمنزلة المتواتر واما حكمه فقد اختلف فيه فقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يفيد الا الظن كخبر الواحد وقال
الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يثبت علم اليقين كالمتواتر لكن بطريق الاستدلال لا بالضرورة واليه ذهب
بعض اصحاب الشافعي وقال عيسى بن ابان من اصحابنا انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان دون المتواتر وفوق
الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى التي هي بمعنى النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار
القاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين قال ابو اليسر حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار
فعند الفريق الاول يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة انه لا يكفر جاحده بالاتفاق واليه
اشير في الميزان ايضا فعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجمعوا على
قبوله مصدقة لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا بعد رجحان جانب الصدق في الرواة ولهذا سمينا العلم الثابت
به استدلاليا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عدد
لا يتصور اتفاقهم على الكذب وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول وانهم قصروا بعدم التامل في كونه عن الرسول
غاية التامل وتخطئتهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف المتواتر فان انكاره يؤدي الى تكذيبه عليه السلام
لانه كالمسموع من فيه وجه قول الفريق الاخر ان الرواة في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيتمكن فيه شبهة
لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده ولم يمكن اعتبار هذه الشبهة في سقوط العمل لان الشبهة الثابتة في
خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط العمل فهذه اولى فيجب اعتبارها في حق العلم فلا يثبت
به اليقين ولكن يثبت علم طمانينة يقرب الى اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد فلهذا يجوز الزيادة به على
الكتاب مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورجمه عليه السلام ماعزا
والمسح على الخفين بحديث

المغيرة وغيره والسابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات على قوله الزانية والزاني
فاجلدوا وقوله تعالى وارجلكم وقوله عز اسمه فصيام ثلثة ايام فان هذه النصوص مطلقة وليس ما ذكرنا من قبيل
التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا متراخيا
ولم يوجد الشرطان جميعا **قوله** او يكون ايضا لا فيه شبهة صورة ومعنى لخبر الواحد اما صورة فلا
اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول وهو كل اى خبر الواحد وكل خبر يرويه
الواحد والاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر والمشهور وقوله الواحد او
الاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الواحد والاثنين مثل الجبائي من المعتزلة فقبل خبر الاثنين دون الواحد
مستدلا بان امر الدين لما كان اهم من المعاملات كان اولى باشتراط العدد والى رد قول من اشترط عدد
الاربعة متمسكا بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في الشهادة وهو الاربع
الا انا نقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالاول لم يكن في اشتراطه فائدة و اشتراطه
في المعاملات على خلاف القياس **قوله** وانه يوجب العمل اى خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين
والطمانينة بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقها واكثر اهل العلم ومن الناس من ابى جواز العمل به عقلا
في امور الدين مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين متمسكين بان صاحب الشرع قادر على اثبات ما شرع باوضح دليل
فاى ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن بخلاف المعاملات فان فيها ضرورة فانا
نعجز عن اظهار كل حق بطريق لا شبهة فيه فلهذا قبل خبر الواحد فيها ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني
والرافضة مستروحين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اى لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد
لا يوجب العلم فلا يوجب اتباعه في العمل وذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التى حكم اهل الصنعة
بصحتها توجب علم اليقين لانه لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله ولا تقف ما ليس لك به
علم وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيلزم افادة العلم لا محالة وهذا معنى قول الشيخ وقال لا عمل
الا عن علم بالنص فلا يوجب العمل او يوجب العلم لانتفاء اللازم اولثبوت الملزوم اللازم هو العلم والملزوم هو العمل وقوله
لانتفاء اللازم راجع الى قوله لا عمل الا عن علم يعنى اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل وقوله لثبوت
الملزوم راجع الى قوله او يوجب العلم يعنى لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة يثبت اللازم وهو العلم
لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم تمسك العامة بالكتاب والسنة والاجماع وفي بعض نسخ المنار والمعقول

اما الكتاب

اما الكتاب فقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فكان هذا
امرا بالبيان لكل واحد منهم ونهيا عن الكتمان لان الامر في الجمع المضاف الى جماعة يتناول كل واحد ومن ضرورة
البيان في وسع كل واحد منهم جمعهم حالة البيان ذاهبين الى كل واحد من الخلق شرقا وغربا للبيان فيتعين ان الواجب
على واحد ذلك لان السامع مامور بالقبول منه والعمل اذ امر الشرع لا يخلو عن فائدة ولا فائدة سوى هذا وقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم
والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين هنا واذا وجب هنا وجب مطلقا
اذ لا قائل بالفرق ولان المتقدمين اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد وقال عطاء للاثنين
وقال الزهري للثلاثة وقال الحسن للعشرة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة والخبر وان رواه عشرة لا يخرج عن خبر الاحاد
لما يتوهم الكذب فعلم ان قول الطائفة موجب للعمل والا لا يقبل الدعوة واما السنة فقبوله رسول الله خبر سلمان وبريرة
في الهدية والصدقة والملوك يهدون اليه على ايدي الرسل وكان يقبل قولهم والظاهر ان الهدايا منهم لم يكن على
ايدي قوم خرجوا عن حد الاحاد وقد اشتهر بطريق التواتر بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام
وبعث معاذا الى اليمن ودحية بكتابه الى قيصر بالروم وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الى النجاشي وحاطب
بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية وولى على الصدقات عمر وقيس بن عاصم وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم
وعبد الرحمن بن عوف واسامة بن زيد وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء ليدعو الى دينه
وليقيموا الحجة ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون حد التواتر ولو احتاج في كل رسول
الى انفاذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع الصحابة ولخلت دارهم عن اصحابه وتمكن منه اعداؤه ولهذا
وهم باطل قطعا فيثبت بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة لذا ذكر الغزالي
وصاحب القواطع واما الاجماع فهو ان الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها في وقائع خارجة عن الحصر من غير نكير منكر
فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها ما اشتهر من عمل على برواية المقداد في حكم المذي ومنها ما
تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش قبلوه من غير انكار وعلى
هذا جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين
وفقهاء الكوفة وفقهاء البصرة وتابعيهم وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر فكان الاجماع
منعقدا على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة
الماء ونجاسته والاخبار بان الشيء

وبمثله البيان بخبر عن كل واحد منهم

او هذه الجاريه اهداها اليك فلان واجمعوا على قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يحتمل ما بلغه من الرسول بطريق الاحاد
فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في ساير المواضع وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين
ليس بصحيح لان الضروره متحققه في الاخبار لتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثه فلو رد خبر الواحد
لتعطلت الاحكام واما الجواب عن تمسكهم بالايه فنقول لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد عن اتباعه
فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين وفروعه وقيل المراد منع النساء عن جزم الشهادات الا بما يتحقق
على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من الايه والسنه المتواتره والاجماع
وما حكي عن بعض المحدثين انه يوجب العلم لعله اراد وانه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل
قاطع او جعلوا وسموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن
والراوي ان عرف بالفقه اعلم ان الراوي نوعان معروف ومجهول فالمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم
في الاجتهاد كالخلفا الراشدين والعبادله الثلاثه اعني ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وزيد بن ثابت
وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعايشه وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجه سوا
كان موافقا للقياس او مخالفا وترك القياس به وقال مالك القياس يقدم على خبر الواحد لان القياس حجه باجماع الصحابه
والاجماع اقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا به وايضا قد اشتهر من الصحابه الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد فان ابن
عباس لما سمع ابا هريره يروي من حمل جنازه فليتوضا قال اليلزمنا الوضو من حمل عيدان يابسه ورد عمر رضي الله عنه حديث
فاطمه بنت قيس بالقياس ولان القياس اثبت من خبر الواحد لجواز السهو والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في
القياس ولان القياس لا يحتمل التخصيص والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى ولنا ان الخبر يقين باصله لان قول الرسول عليه السلم
موجب ولا احتمال للخطا فيه وانما الشبهه في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهه كان حجه قطعا بمنزله المسموع منه عليه
السلم والقياس محتمل باصله اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو الموثر ويحتمل ان لا يكون فكان الاحتمال
الثابت في الاصل اقوى فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا اولى ولان الصحابه باجمعهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس
اذا سمعوا خبر الواحد فان ابا بكر رضي الله عنه نقض حكما حكمه برايه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضي الله عنه
رايه في الجنين وفي ديه الاصابع حتى قال كدنا ان نقضي فيه برايينا وفيه سنه رسول الله لحديث الغره في الجنين وان كان
مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الديه كامله وان كان ميتا لا يجب شي وترك ابن عمر رايه في المزارعه
بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج نهيه عليه السلم عن المخابره واما ما تمسك به الخصم من رد الصحابه الخبر بالقياس

فليس

كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوي او لمعان عارضه يذكرها واما قوله بان القياس حجه بالاجماع وفي اتصال خبر الواحد
شبهه فساقط لان خبر الواحد حجه ايضا بالاجماع والشبهه في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف اقوى ملون
واما قوله لاحتمال السهو والكذب في الخبر معارض باحتمال كون الحكم غير متعلق بالوصف في القياس واما قوله
الخبر يحتمل التخصيص والقياس لا قلنا الكلام في خبر يخالف القياس وفي هذه الصوره لا احتمال والثاني من عرف
بالعداله والضبط ولم يعرف بالفقه اي قليل الفقه مثل ابي هريره وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن
اشتهر بالصحبه مع الرسول عليه السلم في الحضر والسفر ولانه لم يكن من اهل الاجتهاد والفتوى فحديثه ان وافق القياس عمل به وان خالفه لم
يترك الا بالضروره وهو انسداد باب الراي وجه عدم القبول عند انسداد باب الراي ان ضبط الحديث عظيم الخطر لانه عليه السلم
قد اوتي جوامع الكلم والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم ولهذا قلت الروايه من كبار الصحابه وقد كان نقل
الحديث بالمعنى مستفيضا فهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلم بكذا ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا
الراوي نقل معنى كلام الرسول بعبارته لا بسط المعاني التي اسطها عبارة الرسول لقصور فقهه عن دركها فيدخل هذا
الخبر شبهه زايده يخلو عنها القياس فان الشبهه لم تثبت الا في الوصف وهنا تمكنت في متن الخبر بعدما تمكنت في الاتصال
فكان فيه شبهتان وفي القياس واحده فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهه وهو القياس ولانه اذا انسد باب العمل به بالراي
صار الحديث ناسخا للكتاب والسنه المشهوره وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والسنه وهي حديث معاذ وغيره
فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس ونفاه ومعارضا للاجماع فان الامه اجمعت على كون القياس حجه عند عدم دليل اقوى منه
القياس حدثوا بعد القرون الثلاثه ولا يعيا كلامهم وذلك مثل حديث المصراه روى ابو هريره ان النبي عليه السلم قال لا تصروا
الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى
باحد النظرين ويروى من اشترى محفله فهو باحد النظرين ثلثه ايام الحديث التصريه في اللغه الجمع يقال صريت الماء اي جمعته
والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مره ليحيل المشتري انها غزيره اللبن والتحفيل بمعناها
وقوله باحد النظرين قيل النظر الاول عند الحلبه الاولى والنظر الثاني عند الحلبه الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره
لنفسه بالاختيار والامساك ونظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبايع بالرد والفسخ ثم الشافعي جعل التصريه
عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب حالها وما يجعله متمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين
فيترك القياس به وعندنا التصريه ليست بعيب وليس للمشتري ولايه الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي
سلامه المبيع وتقليل اللبن لا يفوت صفه السلامه لان اللبن ثمره وبعدمها لا ينعدم صفه السلامه فتقليلها اولى فاما الحديث

مثل
يخالف القياس من وجوه احدها ان ضمان العدوان فيما له مثل يتقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع
ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه الضمان وان لم يكن منها يضمن
بالقيمة فايجاب التمر مكانه مخالف القياس ويكون ناسخا للكتاب والسنة كما ذكرنا والثاني ما روي ان الخراج
بالضمان والشاة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ايضا وليس عليه ان يرد عوضه الى بايعها والثالث
ان في الخبر تقويم القليل والكثير قيمة واحدة وذلك مخالف والرابع ان ثمن الشاة ربما لا يزيد على صاع من تمر وربما
ينقص منه فاذا وجب عليه ان يرد الشاة الى البايع مع ثمنها او اكثر منها وهذا محال كذا في اصول الفقه لعبد السلام
المروزي فان قيل قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان رواية معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه فخبر
المصراة اولى بالقبول لان راويه ابو هريرة وهو اعلى رتبة من معبد قلنا قد روى خبر القهقهة نفر من الصحابة
مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به اكثر الصحابة والتابعين فلذلك
وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس
مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الكرخي
ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط التقدم بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا
للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغير من الراوي بعد ثبوت
عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى ولان الناس
وتهاونوا في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب قبوله والدليل على صحة هذا ان عمر رضي الله عنه
قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا
لا يجب فيه شيء ومعلوم انه لم يكن من فقهاء الصحابة ولم ينقل هذا التفصيل عن اصحابنا ايضا الا ترى انهم عملوا بخبر
ابي هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس
وقد ثبت عن ابي حنيفة انه قال ما جاءنا عن الله ورسوله فعلى الراس والعين فتبين ان هذا قول مستحدث واحتج عن
حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا العمل به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم او السنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في
عبد قوم عليه نصيب شريكه او كان منسوخا بالحديث ولمخالفته الاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند
العين لا لفوات فقه الراوي او يحمل على انه كان ذلك قبل تحريم الربوا بان يجوز في المعاملات مثل ذلك ثم نسخ على

انا لا

كان
انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة وما
يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من علية الصحابة وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ
فاستجاب الله له حتى انتشر في العالم ذكره فلا وجه الى رد حديثه بالقياس **قوله** وان كان مجهولا الى آخره
اعلم ان عامة السلف وجمهور الخلف على عدالة جميع الصحابة لان عدالتهم ثبتت بتعديل الله تعالى قال تعالى
والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم الاية وبقوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا اهتداء من غير عدالة واما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التاويل
والاجتهاد فان كل واحد منهم ظن ان ما صار اليه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين ولا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اختلفوا
في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي وذهب
جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التبع والاخذ منه ولهذا لا يوصف
من جالس عالما ساعة بانه من اصحابه ولذا اذا طالت المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التبع والاخذ للعلم منه
فهذا ادناها سنة اشهر وعن سعيد بن المسيب انه قال لا يعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة او سنتين وغزا معه
غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول في الاعلون من الصحابة لان المراد من المجهول من لم يعرف
ذاته الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته واليه اشار بقوله ولم يعرف الا
بحديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكونون داخلين فيهم **قوله**
كوابصة بن معبد بن عتبة بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بالرقة روى ان رجلا صلى خلف الصفوف
وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيد ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة والاجماع
حديث المصراة ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوجه ان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به
او سكتوا عن الرد بعدما بلغتهم روايته صار حديثه مثل حديث المعروف لان السلف اهل فقه وعدول لا يتهمون
بالتقصير في امر الدين فلما قبلوا دل انه صح عندهم انه يروي عن رسول الله وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يحل
الا على وجه الرضا بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه وان اختلفوا في قبوله اي
في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك يقبل عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار
كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان بن سنان الاشجعي من غطفان اتى محمدا فيما روى ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل
عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجبهم شهرا وكان السايل يترددون اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برايي

فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن ابن ام عبد ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح
صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك وقد كان هلال بن مرة
مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر بذلك ابن مسعود وقبل حديثه ورده علي رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول
اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها فخالف القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما
فلا تستوجب عليه عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل القياس اولى من رواية هذا المجهول وقيل
انما رده لمذهب تفرد به لصوابه ان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه ولما اختلف في قبوله اخر بابه لما ذكرنا
ولم يعمل الشافعي بهذا القسم لانه خالف القياس عنده قوله وان لم يظهر من السلف اي ان ظهر حديثه
ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع لا يجوز العمل به اذا خالف القياس لاتفاقهم على رده ويسمى هذا
النوع منكرا ومستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها
طلقها ثلاثا ولم يفرض النبي لها النفقة والسكنى فرده عمر وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت
ام كذبت حفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة
اذ لو كان المراد عين النص لتلى النص وروى السنة وهو القياس على الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس
والنفقة جزاء الاحتباس وذكر الطحاوي في شرح الاثار انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن
ومن السنة ما قال عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها النفقة والسكنى ورده ايضا غير عمر
مثل اسامة بن زيد وابي سلمة وعبد الرحمن وابي اسحق والاسود وسعيد بن المسيب والنخعي والثوري ورد عمر كان
بحضرة الصحابة ولم ينكر ذلك عليه احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم فلم يجز العمل به قوله وان لم يظهر
اي لم يظهر حديثه في السلف ولم يظهر منهم رد ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به
ولكن العمل به جائز اذا لم يخالف القياس لان زمره في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما انها
من عليه الغالب في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره فيجوز العمل به ان وافق القياس ولكن
لا يجب العمل لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق لضعف كذا ذكره شمس الائمة فاما رواية مثل هذا المجهول
في زماننا فلا يقبل ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان فان قيل اذا وافقه القياس ولم يجب
العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس
من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث قوله وانما جعل الخبر الى اخره قوله العقل نور اي في

بدن

بدن الادمي وقيل محله الراس وقيل محله القلب يضيء بذلك النور انما سماه نورا لان النور هو الظاهر المظهر
فكذلك العقل لهذه المثابة للبصيرة التي هي عين الباطن وقوله يبتدأ به مسند الى الطريق وهو الجار والمجرور
والجملة صفة لطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي اليه الى حيث وفي فيدركه الى المطلوب وفي تأمله الى
القلب يعني ابتداء اعمال القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية
المحسوسات وذلك لان الانسان لما ابصر شيئا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى ما وقع
وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه التي لا بد له منه
وانما شرط العقل لان الخبر كلام والكلام في العرف ما له صورة وهي ان ينتظم من حروف مهجاة ومعنى وهو ان يدل
على مدلول والدلالة على المعنى لا توجد الا بالعقل لان الكلام وضع لاظهار المعنى الذي وقع في القلب ولا يحصل لنا
بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بغير عقل الا ترى ان من الطيور من يسمع منها حروف منظومة وسمي ذلك
لحنا لا كلاما لعدم صدورها عن تمييز وعقل ولهذا لا يجب سجدة التلاوة بقراءة الببغاء لان المحققين فعرفنا
ان معنى الكلام في الشاهد ما يكون تمييزا بين اسماء الاعلام والتمييز الذي يتم به الكلام لا يكون الا بعد العقل فلذلك
شرطناه في المخبر ليكون خبره كلاما قوله والشرط الكامل منه الى اخره اعلم ان العقل معدوم فينا جبلة
ثم يحدث شيئا فشيئا وهو متفاوت بتفسير الله وتقديره فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله واعتداله
وهو البلوغ الذي هو دليل عليه تيسيرا علينا والمطلوب من كل شيء يقع على الكامل منه فشرطنا لوجوب
الاحكام وقيام الحجة كمال العقل فلم يقبل خبر الصبي والمعتوه لان الشرع لما لم يجعلهما وليا في مالهما لنقصان
عقلهما ففي امر الدين اولى ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وان لم يفوض اموره اليه لان ذلك لحق المولى
لا لنقصان في العقل فلا يظهر ذلك في امر الشرع وذكر بعضهم ان رواية الصبي اذا كان مميزا ووقع في قلب السامع
صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الراي فكذا هذا الا ترى ان اهل قبا قبلوا خبر ابن عمر
رضي الله عنه بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة ولم ينكر عليهم رسول الله والاصح هو الاول لان
المعتمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه رجع الى رواية صبي ولان غالب احواله اللهو واللعب
والمسامحة والمساهلة فيعتبر ما هو الغالب من حاله في امر الرواية احتياطا واما اهل قبا فالصحيح ان الذي اتاهم انس او ابن
عمر رضي الله عنه بالغا يومئذ لان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ
فلو كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل خلافا لقوم اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه

ع فلا الا ترى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبله فكذا الرواية ويدل عليه اجماع الصحابة
على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بعد ما تحملوه ولذا
اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول روايته ما تحملوه في الصبا
بعد البلوغ ثم قيل اقل مدة يصير الصبي فيها اهلا للتحمل اربع سنين والاصح ان لا يتقدر وكذا الحكم اذا كان فاسقا
او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما في الشهادة قوله والضبط فكذا ضبط الشي لغة حفظه
بالحزم ومنه الاضبط للذي يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان يصرف همته اليه ويقبل
بكليته عليه ويدرك مجلس السماع من اوله الى اخره فان الرجل قد ينتهي الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام
فربما يخفى على المتكلم هجومه ليعيد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم فهمه بمعناه الذي
اريد به يعني معناه اللغوي والشرعي جميعا ثم حفظه ببذل مجهوده اي حفظ الكلام ببذل الطاقة في حفظه
بان يكرره الى ان يحفظه ثم الثبات على الحفظ بمحافظة ذلك الكلام بان يعمل بموجبه ويذاكره بلسانه فان ترك العمل
والمذاكرة يورثان النسيان على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اي لا اساءة ولا تسامح في حفظه
بل يذاكره دائما مقدرا في نفسه اي اذا تركت المذاكرة نسيته اذ الحزم سوء الظن الى حين ادائه متعلق بقوله
ثم الثبات عليه ولهذا كان ابن مسعود رضي الله عنه اذا روى حديثا اخذه البهر وجعل فرائصه ترتعد
باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة وهذا الضبط نوعان ضبط
لفظ الحديث ومعناه لغة من غير تحريف وتصحيف مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل بالرفع او
بالنصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة بالحنطة فهذا هو
ضبط الصيغة بمعناه لغة والثاني ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم
هذا الحديث وهو حرمة المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم ان حرمة القضاء في قوله عليه السلام لا
يقضي القاضي وهو غضبان متعلقة بشغل القلب وهذا الضبط اي ضبطه بمعناه اللغوي والشرعي
الكامل من النوعين ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية الفقيه وترجح رواية الفقيه عليه لفوات
كمال الضبط في غير الفقيه ولكن يقبل خبر غير الفقيه لوجود اصل الضبط ولم يقبل خبر من اشتدت غفلته خلقة
بان كان سهوه ونسيانه اغلب او تساهله او مجازفته وان وافق القياس لفوات اصل الضبط والمتساهل الذي لا
ياخذ في الامور بالحزم والمجازفة التكلم من غير خبرة وسقط فارسي معرب قوله والعدالة العدالة لغة

ضد الجو

ضد الجور وهو الانصاف والاستقامة يقال فلان عادل اي مستقيم السيرة في الحكم بالحق وفي الشريعة عبارة
عن استقامة السيرة والدين وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي جعل له وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة
في النفس تحملها على ملازمة التقوى والمروة جميعا وهي نوعان قاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل
بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان بهذا الظاهر
يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان
عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فشرطنا كمال
العدالة وهو ان يكون مجتنبا من ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته وكذا
لو اصر على صغيرة وهذا هو النوع الثاني من العدالة ولهذا لم يقبل خبر الفاسق والمستور اي الذي لم يعرف
عدالته ولا فسقه في زماننا اما لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحري عن جميع الصغائر
متعذر عادة فان غير المعصوم لا يخلو عن زلة فاشتراط التحري عن جميعها سد لباب الرواية فاما الاجتناب عن الكبائر
والاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفوا واختلفت الائمة في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه عن النبي عليه السلام انه قال
الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعن علي انه اضاف
الى ذلك السرقة وشرب الخمر وقيل النفس وكل ما اخذه الشارع بالذكر فهو كبيرة والاسلام اي شرط
الاسلام لان الباب باب الدين والكافر ساع فيما يهدم الدين لانه يعادينا فيتهم بالكفر تهمة الكذب
لا لنقصان في عقله وضبطه ولهذا رد شهادة الكافر على المسلم وهو نوعان ظاهر وهو ما ثبت بنشوء بين
المسلمين وبوحكم الاسلام لغيره من الوالدين من غير ان يوجد منه فلا يكتفى بهذا النوع في صحة الرواية بل يشترط فيه
الكمال وهو النوع الثاني وهو ما ثبت بالبيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو باسمائه وصفاته والاقرار
بالجماعة
بملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والقدر خيره وشره من الله وقبول احكامه الا ان يظهر اشارته نحو اقامة الصلاة
وايتاء الزكوة واذا ذبحنا ذبيحته لا يشترط البيان للكمال ويكون ذلك بمنزلة البيان منه في الحكم بكمال العدالة قوله
والشرط فيه البيان اجمالا لا هذا رد لما قال بعض المشايخ ان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي لكمال الاسلام بل لا بد
من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك لا يكون كافرا وقلنا اشتراط الوصف
على التفصيل لصحة الاسلام متعذر لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة والناس لا يقدرون على ذلك

فيشترط للكمال ما لا يؤدي الى الحرج وهو ان يصدق ويقر اجمالا لا يجب الايمان به فهذا القدر يكفي لثبوت
حقيقة الايمان الا ترى ان النبي عليه السلام استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال عن ذلك اجمالا دون
التفسير حيث قال اتشهد ان لا اله الا الله وانّي رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وحين
سأله جبريل عليه السلام عن الايمان والاسلام تعليما للناس معالم الدين بيّن هو عليه السلام على سبيل الاجمال
فلهذا اي ولاجل ان الاسلام والعدالة والعقل والضبط شرط قبول الخبر لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام وخبر
الفاسق لعدم العدالة وخبر الصبي والمعتوه لعدم كمال العقل وخبر من الذي اشتدّت غفلته اما خلقة او مسامحة
لعدم الضبط وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم
لان الشهادة توقفت على معان اخر لا يشترط في الخبر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز
الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى واما العبد والمرأة والمحدود في القذف فلان الشرط في الشهادة الولاية
الكاملة وبالرق ينعدم الولاية اصلا وبالانوثة ينتقص الولاية وكذا بحد القذف ايضا وروى الحسن
عن ابي حنيفة ان المحدود في القذف لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص وهو قوله
تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون وفي ظاهر المذهب مقبول الرواية بعد التوبة فان ابا بكرة مقبول
الخبر وقد اقيم عليه الحد ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحد ام قبله
بخلاف الشهادة فان رد الشهادة من تمام حده ثبت ذلك بالنص الثابت من الفسق والكذب يقبل روايته الا
التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله فانه لا يقبل روايته ابدا وان حسنت توبته كذا ذكر احمد بن حنبل
والشيخ البخاري وابو بكر الصيرفي وابو المظفر السمعاني وكذا ذكر ابو عمرو في كتاب معرفة انواع الحديث
قوله والثاني في الانقطاع اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان
ظاهر وباطن قوله اما الظاهر اي قوله واما الباطن اي الانقطاع الظاهر وهو المرسل من الاخبار
والارسال خلاف التقييد لغة وسمي هذا النوع الذي نحن بصدده مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين
الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول فيقول
قال رسول الله كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الشامي وابرهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم وان
ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم
وان ترك اكثر من واحد فهو المسمى بالمعضل عندهم والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين والمرسل اربعة

اقسام

اقسام ما ارسله الصحابي وهو مقبول بالاجماع حملا لروايتهم على السماع اذ الاصل فيهم السماع لتحقق الصحبة
في حقهم الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير وعن الشافعي انه قال مراسيلهم مقبولة الا ان اعلم انه ارسله كذا في المعتمد
والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وا لم
المدلسين وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة
مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي عمن
فيه علة من جهالة او غيرها او اشتهر في ارساله عن لا يقبل بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت
اتصاله بوجه اخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى وقال ولهذا قبلت مراسيل سعيد
بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها فوجدتها مسانيد عنه من ابي قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار
اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفتها اذا كان الراوي غير معلوم فاذا لم يذكر الراوي لا يحصل العلم به ولا
باوصافه فيتحقق انقطاع الخبر عن الرسول فلا يكون حجة ولا معنى لقول من يقول رواية العدل تعديل له وان لم يذكر
اسمه لان طريق معرفة الجرح والتعديل الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان
يقف منه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروي له ولكن يجعل رواية العدل تعديلا وقد رووا
حدثنا وقد يما عمن لم يحمد في الرواية امره قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان
عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة وقال ما رأيت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي
عن ابرهيم بن محمد بن ابي يحيى الاسلمي وكان قدريا رافضيا ورمي بالكذب وروى مالك عن عبد الكريم ابي امية البصري
ممن تكلموا فيه وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة وعبد الله بن المحرر وغيرهما من المجروحين فحينئذ لا يمكن
ان يجعل الارسال تعديلا للمروي عنه بخلاف ما اذا اسند وهو عدل لانه يحيل المروي له ان يتامل فيه قال
سلك نفسه الى قوله قبله والاستقصى عنه وتمسك من قبله بالاجماع والمعقول اما الاجماع فمن وجهين
احدهما اجماع الصحابة على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة وكانوا يرسلون
ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك ولم يفحصوا عنهم وقد رووا عن رسول الله بواسطة او بغير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على
قبوله ولا يقال قبول مراسيل الصحابة مسلم لثبوت عدالتهم قطعا انما الكلام في مراسيل من بعدهم لانا نقول لا فرق
بين الصحابي والتابعي لان عدالة التابعين ثبت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذ كان الارسال من وجوه التابعين مثل عطا
بن ابي رباح وسعيد بن المسيب وبعض الفقهاء السبعة والشعبي والنخعي وابي العالية والحسن وامثالهم فانهم كانوا يرسلون

ولا يظن بهم الا الصدق في النبأ لان العلماء من لدن رسول الله الى يومنا كانوا يرسلون من غير نكير
واشاع وملاوا الكتب منها ولم يروا من احد من الامة الانكار عليهم فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله
واما الدليل المعقول فهو ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل اعتمادا على صحته
واذا لم يتضح له الامر نسب المروي الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه ويصف الطعن اليه عند ظهور
زيافته قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله فقد سمعته من
سبعين او اكثر واذا كان كذلك وجب قبول ارساله حملا لامره على الوجه المعتاد الا ترى انه لو اسند الى غيره
قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله مع قوله عليه السلام من كذب علي
متعمدا فليتبوأ مقعده من النار كان اولى والثالث ما ارسله العدل في كل عصر فهو حجة عند الكرخي وتقبل
من يقبل روايته مسندا يقبل مرسلا للمعنى الذي بينا وقال ابان لا يقبل لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب
بشهادة الرسول فلا بد من البيان حتى لو كان المرسل يقابلا وقد روى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد
بن الحسن وامثاله من المشهورين يقبل ارساله وقيل الصحيح ان مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية
عمن ليس بعدل ومرسل من كان بعدهم ليس بحجة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عن عدل والرابع ما ارسل من وجه فهو
حجة عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود لان حقيقة
الارسال يمنع القبول فشبهته يمنع ايضا احتياطا وعامتهم على انه حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوي
والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق وذلك مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا
وشعبة وسفيان الثوري مرسلا **قوله**. واما الباطن اي اخره القسم الثاني الانقطاع الباطن وهو نوعان
انقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه التي ذكرنا من العدالة والاسلام والضبط والعقل والثاني
انقطاع بالمعارضة وهو ان يعارض الخبر دليل اقوى منه فمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى صورة اما الاول فمثل خبر
الكافر فانه لا يقبل في العدالة في امور الدين وكذلك في طهارة الماء ونجاسته الا انه اذا وقع في قلب السامع انه صادق فيما يخبر
بنجاسة الماء فالافضل ان يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز الصلاة بالتيمم قبل الاراقة لانه لا عبرة بخبره في باب الدين اصلا
فبقي مجرد غلبة الظن وذا لا يجوز له الصلاة بالتيمم مع وجود الماء بخلاف خبر الفاسق فان هناك يلزمه ان يتوضأ به اذا وقع
في قلبه انه صادق في الاخبار بطهارة الماء فاما في الاخبار بنجاسته مع وقوع الصدق في قلبه فالاولى ان يريق الماء ثم يتيمم
وان لم يرق الماء جازت صلاته ويلحق به صاحب الهوى فان المختار عند علمائنا ان لا يقبل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس اليه على

هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى النقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله واما قبلنا
شهاداتهم في حقوق الناس لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه الا ترى ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا و دا
يمنعه عن الكذب فلم يمكن تهمة الكذب في شهادته بخلاف الخطابية وهم صنف من الروافض فانهم يجوزون
الشهادة زورا لموافقيهم على مخالفيهم وقيل يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم انه محق فتمكن تهمة الكذب في
شهاداتهم والهوى ميلان النفس الى ما يستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع وخبر الفاسق ليس بحجة في الدين اصلا
ولو اخبر بنجاسة الماء وطهارته او بحل الطعام والشراب وحرمته يحكم السامع رايه في ذلك فان وقع في قلبه
صدقه فعليه ان يعمل بخبره والا لا يعمل به وزعم بعض المشايخ ان في رواية يجب تحكيم الراي كما في الاخبار بنجاسة
الماء وطهارته لان كل واحد امر ديني والصحيح هو الاول لان الاخبار بنجاسة الماء وطهارته امر خاص يتعرف من جهته لا
من جهة غيره فكان مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره فوجب التحري في خبره للضرورة ولا كذلك
في روايته فان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا يصار الى روايته اصلا اعتبار الضرورة في حل الطعام
غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فلم يجعل فسقه هدرا بل جعلناه معتبرا حتى وجب ضم التحري اليه بخلاف خبره
في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي لا الزام فيها حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان
الضرورة ثمة تسلون اليها لازمة لكثرة وجودها ولا يوجد في كل موضع عدل يرجع اليه ولا دليل هنالك
يعمل به سوى الخبر فاعتبر بالخبر مطلقا فيها ويلحق به خبر المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه فانه
كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة حتى تظهر عدالته وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة المستور كالعدل
في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وفي رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول
بعضهم على بعض وهكذا نقل عن عمر وهذا تعديل من صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل الشرع اولى من تعديل
المزكي ولكن الاصح ما ذكره محمد في الكتاب لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا يعتمد على روايته ما لم
تثبت عدالته كما لا يعتمد على شهادته في القضاء قبل ظهور عدالته لحديث عباد بن كثير ان النبي عليه السلام قال لا تحدثوا
عمن لا تعلمون شهادته ولا يلزم عليه رواية العبد فانها تقبل مع ان شهادته لا تقبل لان في الحديث اشارة الى عدم
قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل كالفاسق والعبد لا شهادة له فلا يتناوله الحديث كذا ذكر شمس الائمة وخبر
الصبي والمعتوه في الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته كخبر الكافر لعدم العقل والولاية الالزام لان الولاية المتعدية فرع ولاية
القائم على نفسه وليس له ولاية على نفسه فلا يثبت متعدية وخبر المغفل اي شديد الغفلة وهو الذي ظهر
على طبعه

الغفلة والنسيان في عامة الأحوال مثل خبر الصبي والمعتوه لأن معنى السهو والغلطة في روايته ترجح
باعتبار الغفلة كما ترجح جانب الكذب باعتبار الفسق ولذلك خبر المساهل أي المجازف والذي لا يبالي
من السهو والغلط ولا يشتغل بالتدارك بعد أن يعلم به مثل خبر المغفل إذا ظهر ذلك في أكثر أموره والثاني
الانقطاع بالمعارضة وهو أربعة أوجه أحدها ما خالف الكتاب فإنه يكون مردودا منقطعا لأن الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي والظني فيانه أن خبر الواحد إن ورد مخالفا للكتاب إن أمكن تأويله
من غير تعسف يحمل على التأويل الصحيح وإن لم يمكن إلا بتعسف لم يقبل بلا خلاف لأنه ظني فلا يقابل القطعي ولا يجوز
تأويله لأنه لو جاز مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كله كذا فيه وإن خالف خبر الواحد عموم الكتاب
أو ظاهره فكذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز بما لا يجوز ترك الخاص والنص من
الكتاب وعند الشافعي وعامة الأصوليين يجوز تخصيص العموم به وثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء
على أن ظواهر الكتاب وعمومه لا يوجب اليقين عندهم فأما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ
أبي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل أن يجوز تخصيصها به كما ذهب إليه الشافعي والأصح أنه لا يجوز
عندهم أيضا لأن الاحتمال في الخبر فوق الاحتمال في العام والظاهر لأن الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو
احتمال إرادة البعض واحتمال إرادة المجاز دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم
والمعنى جميعا لأن المعنى تابع اللفظ في الثبوت ولهذا لا يكفر منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام
والظاهر فإنه يكفر وإذا كان كذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا ترجيحه على ظاهر الكتاب لأن فيه
ترك الدليل الأقوى بالأضعف وذا لا يجوز والدليل عليه أن عمر وعائشة وأسامة ردوا خبر
فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم حتى قال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روي أنه عليه السلام قال من مس
ذكره فليتوضأ فإنه مخالف لقوله تعالى رجال يحبون أن يتطهروا مدح الله تعالى المتطهرين بالاستنجاء بالماء
فإنها نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور إلا بمس الفرجين فلو جعل المس حدثا لا يكون الاستنجاء تطهيرا
لأن التطهير إنما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت التطهير مع إثبات حدث آخر كما لو توضأ مع سيلان الدم والدم
والبول من غير عذر ولكن الخصم يقول جعله تطهيرا عن الحدث لكون المس منافيا له بل الاستنجاء
تطهير عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح لا باعتبار

الطهارة

فلا
الطهارة عن الحدث إذ الكلام إذا توافقه سواء وهذه الطهارة لا تزول بالمس كما لو فسا أو رعف بعد الاستنجاء
يكون الحدث مخالفا للكتاب وأجيب عنه بأن الله تعالى جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا فينبغي أن يكون تطهيرا
حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا لا يكون تطهيرا من كل وجه وفي هذا الجواب نوع ضعف وقيل في
جوابه الاستنجاء من حيث إنه تطهير حقيقي لا يوجب المدح كما في غسل الثوب النجس وإنما يوجب استحقاق المدح
إذا كان متصلا بالطهارة المبيحة للصلاة فيكون استحقاق الثناء بالطهارة الحكمية لا بنفس الاستنجاء
فيكون منافيا لما يكون سببا لاستحقاق الثناء فإن قيل فيجعل له الاستنجاء لا يكون منافيا للطهارة المعدومة
قلت يجوز أن يستنجي بعد الطهارة فاندفع به ما قلتم أو نقول وإن كان طهارة حقيقة لكنه ملحق بالحكمية
لأنها لا تعتبر بدون الحكمي والتقريب ظاهر ولقائل أن يقول تبطل الطهارة الحكمية الحاصلة قبله
عند الخصم فلا يندفع به السؤال وقوله ملحقة بالحكمية فالخصم يقول لا نسلم أن المس ينافيه بل المس ينافي الطهارة
الحكمية الأصلية لا الملحق كالفسا ولذلك قوله عليه السلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب يخالف العموم قوله فاقرؤوا ما
تيسر من القرآن وحديث التسمية في الوضوء يخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا الآية فلا يترك العمل بالكتاب بهذه
الآحاد ومنها ما خالف السنة المشهورة لأن خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله
تعالى ولم يجز بخبر الواحد فلا يجوز ترك الأقوى بالأضعف وذلك مثل حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روي
عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب فإنه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روي
عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من أنكر
وبيان المخالفة من وجهين أحدهما أن الشرع جعل جميع الأيمان في جانب المنكر دون المدعي لأن اللام يقتضي
استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق
والثاني أن الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا
وحصر جنس اليمين على من أنكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة والعمل بخبر الشاهد واليمين
يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا والثاني أنها لا يكون في حادثة تعم بها البلوى لأن العادة
تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لأنه عليه السلام فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الآحاد بل يلقيه
عدد يحصل به التواتر والشهرة لحاجة الخلق إليه ولما لم يشتهر علمنا أنه سهو أو منسوخ وهذا مختار
الكرخي وجميع المتأخرين من أصحابنا وعند عامة الأصوليين والشافعي وجميع أصحاب الحديث يقبل إذا صح
سنده

ومثاله حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى أبو هريرة أنه عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم
فإنه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به وحديث مس الذكر الذي روته بسرة فإنه شاذ لانفرادها
بروايته مع الحاجة إلى معرفته إذ القول بأنه عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع عدم حاجتها ولم يعلم
سائر الصحابة مع شدة الحاجة إليه شبه المحال كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله ورابعها أن لا
يكون المحاجة به عند ظهور الاختلاف فإن الصحابة إذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما متروكهم
بينهم يكون مردودا عند بعض أصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم
من الأصوليين وأهل الحديث فقالوا إن الحديث إذا صح سنده فخلاف الصحابي إياه وترك المحاجة به
لا يوجب رده لأن الخبر حجة على كافة الأمة والصحابي محجوج به كغيره ومن رده احتج بأن الصحابة هم
الأصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة فترك المحاجة
والعمل به عند ظهور الاختلاف دليل ظاهر على أنه سهو ممن رواه بعدهم أو منسوخ ومثاله ما
روي عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام أنه قال الطلاق بالرجال ثم إن الصحابة اختلفوا في هذه المسألة فذهب
عمر وعثمان وزيد وعائشة إلى أن الطلاق معتبر بحال الرجال في الرق والحرية كما هو مذهب الشافعي
وذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما إلى أنه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر أنه يعتبر
بمن رق منهما ثم إنهم تكلموا في هذه المسألة بالرأي وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع أن راويه هو
زيد فيهم فدل ذلك على أنه غير ثابت أو منسوخ ولئن ثبت فهو محمول على أن إيقاع الطلاق إلى الرجال واعلم أن
من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الأخيرين من مشايخنا أجاب عن الأحاديث التي ردت بهما بأنها معارضة
بأحاديث أخر أقوى منها في الصحة فإن حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخاري عن أنس أنه قال
صليت خلف رسول الله وخلف أبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله وروى مسلم هذا
الخبر في صحيحه وفيه أنهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة طلاق
الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان مع أنه قد قيل كلام زيد ولم يثبت رفعه إلى النبي وإنما ولي إيقاع الطلاق
إلى الرجال قوله والثالث في بيان محل الخبر أي القسم الثالث من الأقسام الأربعة المختصة بالسنن
بيان محل الخبر أي المحل الذي جعل الخبر فيه حجة ثم خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع إلى
الاعتقاد لأنه مبني على اليقين وإنما كان حجة فيما قصد فيه العمل فصار ذلك القسم باعتبار ذلك أربعة فصول

الأول

الأول فيما خالص حق الله تعالى من شرائعه وهو نوعان ما ليس بعقوبة كالعبادات وغيرها من الشرائع وخبر الواحد
حجة فيها بلا شرط عدد وشرط بعضهم العدد أيضا استدلالا بأن النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد
له غيره وأبو بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر أبي موسى في الاستئذان
وهو قوله سمعت رسول الله يقول إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى روى
معه أبو سعيد الخدري فاعتبارا بالشهادة بل أولى لأن الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا
فإذا لم يقبل قول الواحد في حق الإنسان الواحد فلأن لا يقبل في حق كل الأمة كان أولى والجواب أن العدد ليس بشرط
كما ذهب إليه العامة لأن الأصل في قبول خبر الواحد إجماع الصحابة وإنهم قد عملوا بأخبار الآحاد من غير اشتراط
عدد فإنهم عملوا بخبر عائشة في التقاء الختانين ولأن المعتبر فيه رجحان جانب الصدق وذلك حاصل عند انعدام
العدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انتفاء تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنص غير
معقول المعنى فلا يلحق به غيره ألا ترى أنه لا يعتبر في الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم
القرابة فلا يعتبر العدد أيضا وأما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليدين فللتهمة لأن الحادثة كانت في محفل عظيم
والواجب في مثله الاشتهار وكذا ما نقل من الصحابة من اعتبار العدد فلقيام التهمة في بعض الصور للاحتياط كما
أن عليا رضي الله عنه كان يحلف الراوي للاحتياط والثاني ما هو عقوبة تسقط بالشبهات كالحدود فخبر
الواحد فيها حجة عند أبي يوسف وهو اختيار الجصاص وذهب الكرخي وأكثر أصحابنا إلى أنه ليس بحجة
فيها وهو اختيار شمس الأئمة وفخر الإسلام احتج الفريق الأول بأن الحدود شرع عملي فجاز إثباتها بخبر الواحد كـ
سائر الشرائع وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع في هذا الباب كتحقق الشبهة في البينات واحتج
الفريق الثاني بأن مبنى الحدود على الإسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه شبهة بالاتفاق فلا يجوز إثباتها
به كما لا يجوز بالقياس وأما إثباتها بالبينات فجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى
فاستشهدوا عليهن أربعة منكم وقد انعقد الإجماع على ذلك أيضا فكان ثبوتها مضافا إلى النص والإجماع
فيجوز ومن رجح القول الأول قال خبر الواحد حجة أيضا بدلائل موجبة للعلم فكان مثل الشهادة ولا يقال
على هذا القياس ينبغي أن يثبت بالقياس أيضا لأن وجوب العمل بالقياس ثابت بدلائل موجبة للعلم أيضا وقد
اتفقوا أنها لا تثبت به لأنا نقول عدم الثبوت به باعتبار أن العقوبة إنما تجب بمقدار مستحقه بحسب كل جناية
ولا مدخل للرأي في معرفة ذلك فامتنع إثباتها به بخلاف خبر الواحد فإنه كلام صاحب الشرع وإليه

بشرط

اما ان هل حكم فيجب قبوله **الفصل الثاني** في حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيوع والاملاك المرسلة
فيه العدد ولفظ الشهادة مع سائر شرائط الاخبار عند الامكان وان كان المشهود عليه مسلما فان كان كافرا لا
يشترط الاسلام مع العدد وانما قلنا عند الامكان احترازا عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب
في النساء في مواضع لا يطلع عليه الرجال فان شهادة النساء من غير اشتراط العدد جائزة فيه وانما اشترط
لفظ الشهادة والعدد لان التزوير والاشتغال بالحيل بين الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد
ولفظ الشهادة توكيدا للخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل وفي التقويم ان اشتراط العدد ولفظة الشهادة
باعتبار ان الشهادة شرعت لفصل منازعة ثابتة كاشتراط اثنين تحريا بين خصمين متعارضين من الدعوى
والانكار فلم يقع الفصل بخبر خبر المشروع حتى ظهرت مزيته في الثابت على غيره من خبر او شهادة ثم
من احتياط زيادة العدد ولفظة الشهادة يصلح للتوكيد فان العلم في اداء الشهادة شرط لها قال علي رضي الله
عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولفظة الشهادة في اداء العلم ابلغ لانها ماخوذة من المشاهدة
وهي المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم وذكر فخر الاسلام والشهادة بهلال الفطر من هذا الفصل باعتبار ان الناس
ينتفعون به فكان الفطر من حقوقهم ولذا يلزم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا لا تصوموا
الحديث **الفصل الثالث** في حقوق العباد التي ليس فيها الزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة
والرسالات في الهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة اذا كان المخبر مميزا عدلا كان او غيره صبيا كان او بالغا
كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له فوقع في قلبه صدقه
يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة وسائر الشرائط سوى
التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان ليبعثه الى وكيله وغلامه فلو شرط فيه سائر
الشرائط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم ولان في هذا القسم ليس شيء من معنى الالزام لان العبد والوكيل يباح
لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما فلا يشترط فيه ما يشترط للالزام من العدالة وغيرها الا يرى ان النبي عليه السلام
كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وكذا الاسواق من لدن رسول الله الى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق والناس يشترون
من الكل ويعتمدون خبر كل مميز بذلك **الفصل الرابع** في حقوق العباد التي فيها الزام من وجه دون وجه كعزل
الوكيل وحجر الماذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا كله
اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل والمولى والشريك ورب المال والامام وكلتك بان تخبر فلانا

بالعزل

والوكيل

بالعزل والحجر ونحوهما او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني اليه هذا الخبر لم يشترط فيه بالاتفاق لان عبارة الرسول
كعبارة المرسل والموكل اذ الوكيل في هذه الصورة مثل الرسول وان اختلفا في غيرها ثم في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا
فيمن قام مقامهما وان كان المخبر فضوليا من عند نفسه فعند ابي حنيفة يشترط احد شطري الشهادة اما العدد او العدالة
وعند ابي يوسف ومحمد هذا الفصل والفصل الثالث سواء فيثبت الحجر والعزل بقول كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات
فاشبه الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة وهذا لان الناس في باب المعاملات ضرورة لو تركوا وعزلا على ما
يعرض لهم من الحاجات فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس فلم يشترط دفعا للحرج كما في الاسرار واما الاخبار بالشرائع وان لم
يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة لتؤدي الى الحرج وتفويت المصلحة لان
انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحقت بالمعاملات وابو حنيفة يقول ان هذا الفصل
من الحقوق اللازمة التي تلزم على الغير ولا ينفرد بابطالها لان الموكل او المولى يلزم الوكيل والعبد بالعزل او الحجر لزوم عهدة
او فساد عمل فانه اذا انعزل الوكيل يقتصر الشراء عليه وتلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى
الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالزامات ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى ومن معناهما
متصرف في حقه بالعزل والحجر او الفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجارة اذ لكل واحد من هؤلاء ولاية
المنع من التصرف كما له ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرائع في المسلم الذي لم يهاجر لانه من حيث ان الشرائع لم يكن ثابتة
في حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان تركها وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها
مضاف الى الشرع والتزامه او امره لا يكون ملزما ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات يوجب سقوطهما
فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر توفيرا للشبهين حظهما وفي لزوم الشرائع بخبر الفاسق على المسلم الذي لم يهاجر اختلاف
المشايخ فمنهم من يقول ينبغي ان لا يجب القضاء عنده لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق والنزهة على انه على الا
كالحجر والعزل قال شمس الائمة والاصح عندي انه يلزمه القضاء عند الكل هاهنا لان من يخبره فهو رسول رسول الله بالتبليغ
قال عليه السلام نضر الله امرا سمع مني مقالة الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا
قوله والرابع في بيان نفس الخبر اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنة بيان نفس الخبر وهو اربعة قسم يحيط العلم بصدقه
كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد فيه والايتمار به قال تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه الاية وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام ايات الحدث فيه ودعوى الكفار الهية الاصنام
مع علمنا بانها جمادات ودعوى زرادشت وماني ومسيلمة وغيرهم النبوة لعدم اياتهم التصديق من المعجزات وحكمه اعتقاد

وعقله ونحو

البطلان والاستعمال يرده بالبيان وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه

الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه وحكمه التوقف فيه لانه استوى الجانبان كذا وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبا

وقسم يترجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية فان جانب صدقه يترجح لظهور عليه عقله ودينه على

هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد حقيته والمقصود هنا هذا النوع وله اطراف ثلثة طرف

السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء وطرق السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة اربعة اقسام قسمان في غاية العزيمة

واحدهما احق من صاحبه وقسمان اخران يخلفان القسمين الاولين وهما من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة فصار

لهما شبه بالرخصة اما الاولان فاحدهما ما يقراه المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه والثاني ان يقرا عليه من حفظ

او كتاب وهو يسمع ثم تقول له على طريق الاستفهام اهو كما قرات عليك فهو يقول نعم او يقول بعد الفراغ الامر كما قرئ على

من غير استفهام قال عامة اهل الحديث الوجه الاول احق لانه طريقة الرسول عليه السلم فانه كان يبلغ بنفسه ويقرا على

الصحابة وهو ابعد من الخطا والسهو وهو المطلق والمشافهة اي مطلق قول حدثني ولان الشافعي احق فهذا يدل على ان الذكر صدر

منه وانت تسمع لا على العكس وقال ابو حنيفة قرائتك على المحدث اقوى من قراءة المحدث عليك واما ان ذلك للرسول لكونه مامونا عن السهو

والغلط فان قلت النبي عليه السلم سها في صلاته قلت المراد انه لا يقر عليهما ولانه عليه السلم لم يكن كاتبا ولا قاريا من الملتوشباوانما

يقول ما يقرا عن حفظ فكانت قراءته اولى فاما غيره يقر على الغلط ويخبر عن كتاب لا عن حفظ حتى اداه ساير الرواية عن حفظ كان

ذلك الوجه احوط قالوا وهذا في المشافهة سواء اي قراءة المحدث والقراءة عليه سواء في معنى التحديث اداه عن كتاب لان اللغة لا

تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرا عليه فيستفهم منه فيقول نعم ولهذا تجوز اداء الشهادة لكل واحد من الطريقين

وذكر فخر الاسلام في بعض تصانيفه قال ابو حنيفة الوجهان سواء ان الثاني احوط لان السامع اذا قرا بنفسه كان اشد عناية

في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك لان الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن

البعض ويشتد منه اكثر ما يشتد من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرا وهو المحدث لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر

غيره واما القسمان اللذان يخلفان الاولين فاحدهما الكتاب والثاني الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون

مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدا بالتسمية ثم بالثناء

ثم يذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا

الاسناد والثاني الرسالة وهي كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا

الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغتك رسالتي فاروه عني بهذا الاسناد وهذا لان الكتابة والرسالة

الى الغايب بمنزلة الخطاب

للحاضر شرعا وعرفا اما شرعا فلان النبي عليه السلم مامور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب وكذلك ساير الاحكام

المتعلقة بالكلام ثبت بهما كما ثبت بالخطاب واما عرفا فلان الناس بعد وبهما مثل الخطاب حتى ولد الخلفا والملوك القضا

والامارة والايالة بهما كما فعلت وهما بالمشافهة وعدوا مخالفتهما مخالفة للامر فثبت انهما مثل الخطاب بعد ان يثبتا

بالبينة على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي وعند عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة ما يكفي في ذلك ان يعرف

المكتوب اليه خط الكاتب ويغلب على ظنه صدق الرسول والمختار في القسمين الاولين ان يقول حدثني فلان لانه حدثه

مشافهة بالاسماع وقيل هذا مذهب الحجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان

وهو مذهب البخاري وجماعة من المحدثين وعند بعض المحدثين لا يقول في القسم الثاني من القسمين الاولين حدثني بل يقول

اخبرني وهو مذهب الشافعي ومسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول

حدثني ولا اخبرني بل يقول قرئ عليه وانا اسمع فاقر به وهو قول ابن المبارك ويحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي

وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشيء ولم يتلفظ الا بقوله نعم والجواب عنه ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم

تتضمن اعادة ما في السؤال لغة فكان هذا حدثنا واخبارا وفي القسمين الاخرين المختار ان يقول اخبرني وقال بعض المحدثين لا يجوز

ان يقال فيهما اخبرني كما لا يجوز ان يقول حدثني لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الي فلان او ارسل الي بكذا ولكنا

نقول الكتاب والرسالة ليسا عيانا فيه فلا يجوز ان يقال حدثني ويجوز ان يقال اخبرني لان الاخبار انما يقول اخبرنا الله وانبانا بالكتاب

والرسالة ولا يقول حدثنا وكلمنا واعاد ذلك خاصا لموسى عليه السلم كما قال تعالى وكلم الله موسى تكليما قال عبد الرحمن على الحر

في رسالته المصنفة في تنويع السماع ويختص الاجازة اذا كان الضبط والاحتياط على وجه لا فرق بين حدثنا وحدثني

واخبرنا واخبرني سواء قرا المحدث بلفظه او قرات عليه فاقر به او قرئ عليه فاقر به عند المحققين من المتقدمين والمتاخرين

وجاء في الرواية انبانا وانباني وخبرنا وخبرني الا اني احسب ان خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى

في الوحدة خبرني وفي الجمع خبرنا قوله او يكون رخصة الرخصة ما لا اسماع فيه وهو الاجازة والمناولة

الاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويسرد اسناده او يقول اجزت

لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول

هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان وقد اجزت لك ان تروي عني هذا كما يوجبه الاحتياط والمناولة لتاكيد الاجازة

لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة غير ان المناولة زيادة تكلف احدثها

بعض المحدثين تاكيدا للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة واختلف في الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين والفقهاء فمنع

في رواية الربيع عنه

بحره الاخد

وابوطاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي لان ظاهر اباحة التحدث والاخبار عنه من غير ان يحدثه او ولسن له ذلك ولا لغيره ان يستبيح الكذب ابدا والصحيح وجوزها الجمهور من الفقها والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي ايضا لان الضروره دعت الى تجويزها فان لدى المحدث لا يحدث من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عنده سمعه فلو لم يجوزها لادى الى تعطل السنن وانقطاع اسانيدها فكانت الاجازه من فضل الرحله فكان قوله اخبرت في العرف منزله قوله قال روعني فلا يكون كذبا اليه اشير في المحصول والمعتمد ثم المجازله ان كان عالما في الكتاب الذي اجازه روايته صحت الاجازه وحلت له الروايه لان الشهاده تصح بهذه الصفه فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك واخبره من عليه الحق واجازله ان يشهد به كان صحيحا فكذا روايه الخبر وان لم يكن المجازله عالما به في ان كان الكتاب محتملا للزياده والنقصان غير مامون عن التغيير لا يحل له الروايه بالاتفاق ولا تصح الاجازه وان كان لا يحتمل التغيير لا تصح الاجازه عندهما وتصح عند ابي يوسف قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرساله فان علم الشهود بما في الكتاب شرط عندهما لصحه ادا الشهاده وليس بشرط عنده قال شمس الائمه والاصح عندي ان هذه الاجازه لا تصح بالاتفاق فان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضروره فان الكتب مشتمله على الاسرار عاده ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما ولا نحو ذلك في كتب الاخبار لان السنه اصل الدين ومبناها على الشهره فلا وجه للحكم بصحه تحمل الامانه فيها قبل العلم الا ترى ان المحدث لو قرا عليه فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له الروايه ففي الاجازه التي هي دون القراه اولى وفي تصحيح الاجازه بدون العلم رفع الابتلا فان الناس يبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق فلو جوز الاجازه بدون العلم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحه الروايه بدونه وفيه فتح باب التقصير والبدعه اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازه فيكون ما روي عن السلف انهم احضروا الصبيان مجلس الحديث كان ذلك على وجه التبرك فانهم قوم لا يشقى جليسهم لا على انه طريق يقوم به الحجه ثم ذكر الحافظ ابو عمر الدمشقي في كتاب معرفه علم الحديث ان الاجازه انواع اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني فهي اعلى انواع الاجازه والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك جميع مسموعاتي ومروياتي والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني وقد تكلم المتاخرون ممن جوز اصل الاجازه في جوازه وعدم جوازه والرابع الاجازه للمجهول وبالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشترك جماعه في هذا الاسم والنسب ويقول اجزت لفلان ان يروي عني كتاب السنن فهذه الاجازه فاسده والخامس الاجازه للمعدوم

مثل

حكم الاخبار

مثل ان يقول لمن يولد لفلان فقد جوزه قوم لان الاجازه اذن في الروايه لا محادثه والصحيح عدم الجواز لانها في ولا يصح الاخبار للمعدوم فكذا الاجازه وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازه للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه وسئل ابو الطيب الطبري عن الاجازه له فقال تصح للعاقل وعلى هذا رايناشيوخنا يجيزون للاطفال الغيب عنهم حرصا على توسع السبيل الى بقا الاسناد والسادس اجازه ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح عدم الجواز والسابع اجازه المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي والصحيح ان ذلك جائز ثم المستحب في الاجازه ان يقول عند الروايه اجاز لي وهو الغريبه ويجوز ان يقول اخبرني وحدثني رخصه لوجود الخطاب والمشافهه في الاجازه بخلاف الكتاب والرساله اذ الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ما ذكرنا دون حقيقه القراه فكانت العزيمه فيما قلنا هذا هو مختار القاضي ابي زيد والاصح ما ذكر شمس الائمه ان الاحوط ان يقول اجاز لي ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد وذهب المحدثون وعامه الاصوليين الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا لانها ربما يصرح نطق الشيخ وهما من غير نطق كذب كلام المفيد نحو حدثني واخبرني اجازه فانه يجوز وعند البعض لا يجوز المفيد احتياطا واعلم انه لا يحل الروايه ايضا بالسماع لمن جلس مجلس السماع وهو يشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرا او بخط يعلم او يعرض عنه بلهو او يغفل عنه بنوم وكسل لانه لا ضبط له ولا امانه ولا يقوم الحجه بمثله ولا يتصل الاسناد بخبره الا ما يقع من ضروره فانه عفو وصاحبه معذور وذكر ابو الوفا في رسالته ان سماع حديث رسول الله له شان عظيم ولا قياسه حرمه قويه فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام وقد رايت من مشايخي من لا يستخير من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلا بحضره كتب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطريقه المرضيه واما من يجازف ويستخف بهذا الامر ولا يسمع منه حديث رسول الله ولا ممن يكون مكثارا مهذارا صاحب هذيان وعبيه وتحنن وانما يسمع من شيخ صالح عفيف وقور يسلو ان لا عما يعنيه من الكلام يحافظ للجمع والجماعات ويعرف الصواب من الخطا ويغلب صوابه على خطايه واذا اخطا ونبه عليه رجع الى الصواب ولا يدعي انه كذا سمعه دفعا عن نفسه وذكر ابو عمر والدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواه الحديث ومشايخه قد تعذر الوفا بها في هذا الزمان فليعتبر من الشروط محصل به الغرض من المحافظه على خصيصه هذه الامه والاسانيد والمحاذره من انقطاع سلسلتها وليكتف في اهليه الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم من اصل موافق لاصل شيخه قوله وطرف الحفظ

طرق الحفظ نوعان ايضا عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الادا
وهو مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته وهو طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيما يبينه للناس والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر به ما كان مسموعا صار كانه حفظ من
وقت السماع الى وقت الادا فهو حجة ويحل له ان يروي سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول لان المذاكرة عند
الحفظ والنسيان الواقع قبل الادا معفو لانه لا يمكن الاحتراز عنه اذ الانسان جبل عليه وانما كان دوام الحفظ
لرسول الله لقوة نور قلبه وان كان متصورا في حقه بدليل الاستثنا في قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شا الله اي ما
شا الله ان ينسخه فيزيل حفظه عن القلب وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ
فاذا عاد كان في الرواية عن حفظ تام فان كان الخط لم يذكره شيا فعند ابي حنيفة لا يحل له الرواية لان الخط
وضع للتذكرة للقلب كالمراة للعين ولا عبرة للمراة اذا لم ير الراي وجهه فلذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما
وعندهما والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام ككتابه
لعمرو بن حزم من غير ان راوا وما روي ذلك الكتاب لهم بل علموا الاجل الخط في انه منسوب الى رسول الله فجاز مثله لغيرهم وانما
يتحقق الاعتماد وعدمه على الخط في ثلثة مواضع فيما يجد القاضي في خريطته سجلا مكتوبا بخطه ولم يتذكر الحادثة و في
رواية الحديث وفي الصك يرى الشاهد خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة فقال ابو حنيفة في الفصول كلها لا يجوز
ان يعتمد على الخط ما لم يتذكر الحادثة لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر وعن ابي يوسف
ان في السجل ورواية الحديث يجوز ان يعتمد على الخط ولا يجوز في الصك وعن محمد انه يعمل بالخط في الفصول كلها وما ذهب
اليه محمد رخصة تيسيرا على الناس ثم على هذه انواع ما يكون بخطه موثوقا بيده او بخط رجل معروف ثقة موثوق بيده او
بخط معروف غير ثقة غير موثوق بيده او ما يكون بخط مجهول اما ابو يوسف فقد عمل في السجل اذا كان في يده او وضع امينه
للامن عن التزوير سواء كان بخطه او بخط رجل معروف لان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة و كذا
في الاحاديث عمل به اذا كان في يده او في يد امين اخر لان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية لا محالة
ادى الى تعطيل الاحاديث وان لم يكن السجل في يد القاضي فلا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب لما ينبني عليه من المطالبات
والخصومات بخلاف باب الحديث فان العمل به جائز وان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا مامونا عن التبديل والغلط في عادة
العادة لانه من امور الدين ولا يعود نفعه الى من يغيره فكان المحفوظ بيد امين مثل المحفوظ بيده فاما
في الصك فلا يحل العمل به من غير تذكر لانه يكون في يد الخصم فلا يقع الامن فيه عن التغيير والتزوير حتى اذا

كان في يد الشاهد لان مثل السجل ولذا قول محمد الا في الصك فانه جوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم
ان المكتوب خطه على وجه لم يشتبه استحسانا توسعة للامر على الناس واما اذا وجد حديثا بخط ابيه
وهو معلوم او بخط رجل معروف موثوق به فانه يجوز له ان يقول وجدت بخط ابي او فلان ولا يزيد على ذلك واما اذا
كان الخط مجهولا فان كان منفردا فذلك باطل وان كان مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة تنفع المعرفة بها
بان ذكر اسم ابيه وجده يكون كالمعروف **قوله** وطرق الادا الى اخره طرق الادا نوعان ايضا عزيمة ورخصة فالعزيمة
ان يتمسك باللفظ المسموع فيؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند
سماعه هذا جائز عند عامة العلما في بعض الصور وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب ابن عمر
ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار الرازي من اصحابنا وثعلب من ائمة اللغة لقوله عليه السلام نضر الله امرا سمع منا
مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه حث على الادا كما سمع و ذلك
بمراعاة اللفظ المسموع ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس في معرفة معاني الالفاظ والفقه الذي ورد عليه من الشرع فيحتمل
ان ينقل الراوي الى من هو افقه منه فيستنبط منه معنى زائدا واذا صار الاصل هذا ثبت الحجر عاما وان كان من الالفاظ ما لا يتفاوت
الناس في معرفة معناه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان كما قال عليه السلام انا افصح العرب والعجم
ففي التبديل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان فكان الاحتياط اللفظ عنه وحجة العامة ما روى يعقوب بن سليمان الليثي عن
ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بابائنا وامهاتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما
سمعنا منك قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما وتحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس بذلك اورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب
الكفاية في معرفة اصول علم الرواية واتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر والنواهي بالفاظهم مثل ما روى حكيم
بن حزام او غيره انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم او ما روي عن ابن مسعود وانس وغيرهما انهم
كانوا يقولون عند الرواية قال عليه السلام كذا او نحوا منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز ايضا
الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابداله بالعجمية فلان يجوز ابداله بالعربية اولى اذ التفاوت بين
العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية ولقائل ان يقول جواز التفسير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل
بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذ العجمي لا يفهم العربي ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا يرى ان تفسير القران بجميع اللغات
جائز ولم يجز نقله بالمعنى بالاتفاق والمعقول وهو انا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة لان النظم من السنة غير معجز
ولهذا عليه السلام كان يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ بخلاف القران
والاذان

والتشهد وسائر ما تعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى ولهذا تعلق جواز الصلاة وحرمة القراءة
على الجنب والحائض بالاية المنسوخة ولا يجوز الاخلال به كالمعنى واما الجواب عما قالوا بانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم
فنحن لا نجوز النقل بالمعنى في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف بل انما جوزنا فيما لا يحتمل الا وجها واحدا
بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام او فيما له معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه
واما الحديث فلا تمسك فيه لان الاداء كما سمع ليس يقتصر على نقل اللفظ بل يتطرق ذلك على نقل المعنى ايضا فان الشاهد لهم
والمترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء باللفظ احرى ولئن سلمنا ان الاداء
حسب ما سمع انما يكون باللفظ فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ وندب ذلك
على انه مرغوب فيه لا على الوجوب ونحن نقول بالاولوية والحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يحتمل
الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى ان كان عالما بوجوه اللغة رخصة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة
والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وظاهر معلوم لكنه يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا
للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد منه فيقع الامن عن الخلل بمعناه ومشكل ومشترك فلا يجوز نقله بالمعنى
اصلا لان المراد منهما لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس ومجمل او متشابه فلا يتصور نقله
بالمعنى لانه لا يوقف على معناه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا ومعانيه جمة كقوله عليه السلام الخراج
بالضمان وقوله عليه السلام العجماء جبار وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى ان كان
ظاهر المعنى اذا كان الراوي جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا في
بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه
وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره بيقين ولو نقله الى عبارته لم يامن من القصور في المعنى المطلوب به وكان
هذا النوع هو مراد رسول الله بقوله عليه السلام واداها كما سمعها **قوله** المروي والمروي عنه اذا انكر
الرواية الى الفصل اعلم ان الخبر من طريق المعنى خمسة ما هو صدق لا شبهة فيه كالمتواتر وقسم فيه شبهة
كالمشهور وقسم محتمل يترجح جانب صدقه كالاخبار الاحاد التي توجب العمل وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق
ما اوجب وقفه اي عارض كونه حجة ما يوجب كونه غير حجة كخبر الفاسق والقسم الخامس المطعون
والطعن نوعان نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه من غيره والاول على اربعة اوجه احدها ما انكره صريحا
وهو على وجهين اما ان انكره انكار جاحد مكذب بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر

اني رويت لك هذا الحديث ولا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للاخر
فلا بد من كذب واحد غير عين وهو يوجب القدح في الحديث ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للشك في عدالتهما ووقوع الشك
في روايتهما وفائدته تظهر في قبول روايتهما في غير ذلك الخبر واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي والقاضي ابو زيد ومن تابعه
واحمد بن حنبل في رواية عنه الى انه يسقط العمل به وذهب الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به متمسكين
بان حال كل واحد محتمل فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة وكل واحد منهما عدل ثقة
فكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل ترجح جهة الصدق في خبر الراوي لعدالته بنسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه و
للراوي الرواية واحتج من رده بان الحديث انما يكون حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام وبانكار الراوي ينقطع الاتصال
لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث ويصير متناقضا بانكاره ومع التناقض لا تبقى الرواية وبدون الاتصال لا يكون
حجة كما في الشهادة على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالكلية كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل ولان اكثر ما في الباب
تصديق كل واحد في حق نفسه فقلنا يحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه
وقيل ان سقوط العمل بالخبر الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف خلافا لمحمد بناء على اختلافهما في شاهدين شهدا على
القاضي بقضيته وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل ومثاله حديث ربيعة عن سهيل عن ابي صالح عن ابي هريرة
انه عليه السلام قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث
فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني واصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث وعمل الشافعي به مع انكار الراوي وثانيها ما
اذا عمل الراوي بخلافه او افتى بخلافه فان كان قبل روايته وقبل بلوغ الخبر اياه مما هو خلاف بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر
بوجه لا يوجب ذلك جرحا في الخبر لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث ورجع اليه احسانا للظن به وكذلك ان لم
يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية وكذلك ان كان بعد
الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه او مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه لان الحجة هي
الحديث وتاويله لا يغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة وتاويله لا يكون حجة على غيره فوجب عليه التامل والتطوف فان لم يجد
له وجه وجب اتباعه وان كان العمل بعد الرواية او بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين وذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافه
ان كان حقا بان خالف للوقوف على نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ وما ليس بثابت ساقط
العمل وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت الرواية لانه ظهر انه
لم يكن عدلا او كان مغفلا وكل ذلك مانع عن قبول روايته مثاله حديث ابي هريرة انه عليه السلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا

فيما ورا الثلاث
ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فسقط العمل بما روى ويحمل على انه عرف انتساخه او علم ان مراد النبي عليه السلام الندب

ومثال الحديث الذي عمل الراوي ببعض محتملاته ما روي عن ابن عباس عن النبي عليه السلام انه قال من بدل دينه فاقتلوه فكلمة من تتناول الرجال والنسا وقد خصها الراوي بالرجال على ما روى ابو حنيفة باسناده عن ابن عباس انه قال لا يقتل المرتدة فلم يعمل الشافعي بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره وهذا هو الوجه الثالث ورابعها وهو الامتناع عن العمل بالحديث وهو بمنزلة العمل بخلافه حتى يخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام والمراد بالامتناع عن العمل هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلاة في وقت الصلاة ولا بشي اخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن العمل لا عملا بخلافه ولو اكل في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان في التحقيق كلاهما واحد لان الترك فعل كالاستعمال يفعل اخر مثاله حديث ابن عمر انه عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد بانه قال صحبت ابن عمر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فتركه دليل على انه عرف انتساخه واما النوع الثاني من الطعن وهو الذي يلحقه من قبل غير راويه فهو قسمان احدهما طعن الصحابة والثاني طعن ائمة الحديث اما طعن الصحابة فعلى وجهين اما ان يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفا على الطاعن لانه من الصحابة فيما لا يحتمل الخفا بخلافه يوجب الطعن وذلك مثل حديث عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد ماية وتغريب عام وهذا الحديث تمسك الشافعي فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الزاني مدة سفر من تمام الحد ولم نعمل على روايته لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة والمصلحة وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا لما سماه فتنة وقد علمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على التشهير وعمر وعلي من ائمة الهدى فبعد ان يخفى الحديث عليهما ولم يبلغهما مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح فدل فتواهم بخلافه على انتساخه ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفا ما روى زيد بن خالد الجهني حديث القهقهة في الصلاة والحديث معروف ويروى عن ابي موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا في الحديث ان عنه لان ما رواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفا على ابي موسى فلذلك لم يعمل به على انا لا نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابي العالية رواية هذا الحديث مسندا او مرسلا عن ابي موسى لدى الاشعري ولم ينقل عن واحد من الثقات ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكروه غير ثابت والثاني منهما طعن ائمة الحديث فانه لا يقبل منهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقها والمحدثين وذهب القاضي الباقلاني وجماعة من ائمة الحديث الى انه مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذ الغالب مع عدالته وبصيرته انه

خصوصا
ما اخبر الا وهو صادق فيه الا يرى ان التعديل مقبول فكذا الجرح المطلق وجه العامة ان العدالة ثابتة لكل مسلم عاقل في القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان ارتكب صغيرة من غير اصرار او شرب النبيذ معتقدا اباحته ولعب بالشطرنج لذلك فجرحه بما علمه فلا بد من بيانه بخلاف التعديل لان اسبابه لا تنضبط فلا معنى للتكليف بذكرها وقولهم الغالب انه ما اخبره الا وهو صادق في مقالة غير مسلم لجواز ان لا يعرف ذلك واما الطعن المفسر فهو نوعان ما يصلح طعنا وما لا يصلح واما الذي يصلح اما ان يكون مجتهدا فيه او متفقا عليه فان كان مجتهدا فيه لا يقبل الطعن بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته وان كان متفقا عليه ولكن الطاعن معروف بالتعصب والعداوة فلا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله عليه ولو كان الطاعن معروفا بالعدالة والنصيحة والاتقان يقبل ذلك الطعن ووجوه ليس وقد مر بعضها فيما تقدم من عمل الراوي بخلافه وانكاره وغيرهما واما الطعن بما لا يصلح فمثل الطعن بالتدليس والتلبيس وركض الدواب وكثرة المزاح وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية واستكثار مسايل الفقه اما التدليس لغة فكتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاحهم كتمان انقطاع او خلل في اسناد الحديث بما يدل لفظه توهم الاتصال والصحة مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسموه عنعنة فقد عد بعض الناس ان الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى واما التلبيس وهو ان يكني راوي الاصل وهو المروي عنه ولم يذكر اسمه الذي عرف به ولم ينسبه الى ابيه او قبيلته مثل رواية سفيان بقوله حدثنا ابو سعيد من غير بيان يعلم به انه ثقة او ثقة غير فقد عده بعض الناس جرحا لان قوله ابو سعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصري وعمر الثقة وهو محمد بن السايب الكلبي فيما اطنه ومثل العوفي يروي التفسير عن ابي سعيد وهو الكلبي يدلس به موهما انه ابو سعيد الخدري والكلبي يتهم بانه روى تفسيرا كله عن النبي عليه السلام ويسمي رواية الكلبي وهذا لا يصلح جرحا لان الكناية عن المروي عنه يحتمل ان يكون صيانة عن الطعن الباطل فيه ويحتمل ان يكون صيانة للطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والمذمة على ان يكون المروي عنه مطعونا في بعض رواياته بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوى ذلك كالكلبي وامثاله لعدالته مع انه لا يخفى حال سفيان الثوري في الفقه والعدالة والاتقان وانما يصير الكناية عن المروي عنه جرحا في الراوي اذا استفسر الراوي عن المروي عنه فلم يفسره واما ركض الدواب وهو حملها على العدو على ما روي عن شعبة الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رايته يركض على برذون فلا يصلح جرحا ايضا لان ذلك من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالخيل الذي هو مندوب في الشرع واما حداثة السن وهو الصغر عند التحمل كما شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والادا جميعا فلا يوجب جرحا ايضا بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما مر من شرايط الراوي الا يرى ان رواية ابن عباس لصغره لم

ما اخبر

تسقط واما عدم الاعتياد بالروايه فلا يوجب جرحا ايضا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتاد الرواية
من الذي اعتاده الا يرى ان الصديق رضي الله عنه ما اعتاد الروايه ولا يطرق للطعن في حديثه وقبل النبي عليه السلام خبر
الاعرابي في رويه هلال رمضان ولم يكن اعتاد الروايه واما الاستغال من مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف
انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ولما اشتغل به وصرف همته اليه لا بد من ان يقع خلل في حفظ الحديث فلا يصلح
جرحا ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح جرحا فصل
قوله وقد يقع التعارض الى اخره اعلم ان الحجج الشرعيه التي سبق ذكرها من الكتاب والسنه لا يقع التعارض بينها حقيقه لان
ذلك من امارات العجز والله تعالى يتعالى عن ذلك وانما يقع التعارض بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد ان يكون
متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم نعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض ظاهرا فيما بيننا فلا جرم احتيج
الى بيان المعارضه وما يتعلق بها فنقول المعارضه لغه هي الممانعه على سبيل المقابله يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني
مما قصدته وسمي السحاب عارضا لمنعه ضوء الشمس وحرارتها وفي اصطلاح الاصوليين هي تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن
الجمع بينهما فان التقابل والتدافع لا يتحقق بين القوي والضعيف ولا عند امكان الجمع ثم التعارض لا يتحقق الا بوحده المحكوم
والمحكوم عليه لان عند تغاير احدهما لا يتحقق التعارض ويندرج فيما ذكرنا ما شرط فيه من وحده الزمان والمكان والاضافه والقوه
والفعل والشرط على ما عرف في موضعه والمراد بالركن ما يقوم به المعارضه وهو مجموع اجزائها قوله وحكمها اي حكم المعارضه
بين الايتين اذا وردت نصان متعارضان ولم يعرف التاريخ ولا يمكن الجمع بينهما يسقط حكمهما لتعذر العمل بهما او باحدهما عينا اذ
لا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا ضروره في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجوز العمل بما يحتمل انه منسوخ
واذا انسا قطا وجب المصير الى دليل اخر بعدهما ثم ان كان التعارض بين الايتين وجب المصير الى السنه ان وجدت والا الى اقوال الصحابه
والقياس وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنه مما يثبت به اثبات الحكم من اقوال الصحابه والقياس على الترتيب في الحجج ثم عند
من يجوز تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به مثل ابي سعيد البردعي وجب المصير الى اقوالهم ان وجد
والا الى القياس وعند من لا يوجب تقليد الصحابي مطلقا مثل الكرخي وجب المصير الى ما يرجح عنده من القياس وقول الصحابي ثم قول
المصنف او القياس يحتمل كليهما فتدبر بالتامل قوله وعند العجز عن الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل اخر يعمل به يجب
تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سور الحمار على ما سنبينه ثم قيل نظير التعارض بين الايتين قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من
القران وقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءه على المقتدي لوروده في الصلاه
بلغ مقابله باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءه وانه ورد في

قراءه له وقوله عليه السلام
القراءه في الصلاه عند عامه اهل التفسير فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءه الامام
في الحديث المعروف وكذا قرا فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوه الا بفاتحه الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيله
ونظير التعارض بين السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلاه الكسوف كما تصلون ركعه وسجدتين وما روت
عايشه انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات قوله
كما في سور الحمار فان التعارض فيه من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في اباحه لحمه وحرمته فان عبد الله بن اوفى
روى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهليه يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها في لحمه
ويلزم منه الاشتباه في سوره لان لعابه متولد منه فيوجد حكمه واعترض عليه بان التعارض غير مسلم لانه يرجح المحرم على المبيح حيث
حكمتم بحرمه لحمه فينبغي ان يثبت نجاسه سوره ايضا كما حكمتم بنجاسه سور الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمه في لحمها
باعتبار ترجيح الحرمه واجيب بان الترجيح ثبت لا لاجتهاد في حق الحرمه للاحتياط دون السور اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب
والثاني ما ذكره شمس الايمه البيهقي ان الاخبار تعارضت في طهاره السور ونجاسته فان جابرا روى ان النبي عليه السلام سيل انتوضا بما
افضلت الحمر قال نعم وهذا نص على انه طاهر وروى انس ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهليه فانها رجس وهذا يدل على ان
سوره نجس وفيه بحث لان خبر جابر صريح وخبر انس دلاله والصريح راجح على الدلاله وقد تعارضت الاثار عن الصحابه ايضا فان ابن
عمر كان يكره التوضي بسور الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول ان الحمار يعلف القت والتبن فسوره طاهر لا باس
بالوضوء به ولا يصلح القياس شاهدا لان السور اعتبر بالعرق فينبغي ان يكون طاهرا لان العرق في ظاهر الروايه وان اعتبر باللبن
ينبغي ان يكون نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين ويقال لا يصلح القياس شاهدا لانه لا يمكن الحاقه بسور الكلب في النجاسه لعله
حرمه اللحم لوجود اصل البلوى والضروره في الحمار الموجب لطهاره سوره فانه يربط في الدور والافنيه ويشرب من الاواني
دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسور الهره في الطهاره بعله الطوف لان الضروره فيه دونها في الهره لانه لا يدخل
المضايق التي يدخلها الهره فلو اثبتنا النجاسه والطهاره لكان اثباتا من غير جامعه بين الاصل والفرع فكان نصب الحكم
الشرع ابتداء وذلك لا يجوز فثبت ان القياس لا يصلح شاهدا وبقي التعارض والاشتباه وصار مشكلا فوجب تقرير الاصول
وهو ابقاء ما كان على ما كان فلا ينجس ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهاره والنجاسه عرفت بيقين فلا تزول بالشك
فلذلك وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهاره بيقين ولا يقال الماء وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك
ولا يزول واحد منهما بالشك لانا نقول من ضروره تقرير الاصول زوال صفه الطهوريه عن الماء لانه لو بقيت لزال الحدث والنجاسه
به اذ لا معنى للطهوريه في عرف الفقهاء الا ازاله الحدث والنجاسه ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا تقريرا للاصول بل يكون

عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية واعتبر به وقوع الشك فيها لانها زالت بما هو دليل
وجوب ضم التيمم اليه قوله لا ان يعني به الجهل ذكر في المبسوط ان سور الحمار مشكل وكان ابو طاهر الدباس
ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون في الحقيقة وانه شرع شيء مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض
الادلة ووجوب ضم التيمم اليه احتياطا لا ان يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب
الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم على ما بينا قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين الى اخره اذا تعارض
القياسان لم يسقط العمل بهما كما سقط عند النصين بالتعارض بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي بالتحري
لانا لو قلنا بالتساقط يؤدي ذلك الى العمل بلا دليل الاصلي حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك
الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل فاحد القياسين
حق عند الله وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ فكان العمل باحدهما اولى من تساقطهما
والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين لان احدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما
دليل شرعي يرجع اليه في معرفة الحكم فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا ولا يقال لما كان كل واحد
من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير لانا نقول كل واحد حجة في
حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن
نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فيصلح شهادة القلب
دليلا على ذلك ولما وجب العمل به من وجه دون وجه يحكم فيه رأيه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل كذا في شرح التقويم
لفخر الاسلام وهذا عندنا وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان او اقوال واما الروايات
روينا عن اصحابنا في مسئلة واحدة فانما كانت في وقتين فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخيرة منهما
كالحديث الذي روي عن رسول الله بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف الاولى من الاخيرة
والفراسة بالكسر نظر القلب بنور يقع فيه ومثاله اذا كان مع المسافر اناءان احدهما طاهر والاخر نجس ولا يعرف
الطاهر من النجس فانه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان التراب طهور عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وقد تحقق
العجز بالتعارض فلم يقع الضرورة الى التحري فلم يجز العمل به لوجوب المصير الى خلفه وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجد بدلا
ليصير اليه في تحصيل مقصوده فله ان يصير الى التحري لتحقق الضرورة في حق الشرب ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس ولا
ثوب معه غيرهما يتحرى لتحقق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا اخر يقيم به فرض الستر قوله والتخلص عن
المعارضة

ثم لا يسقط الترجيح بالتحري كما في اجناس الكفارة ... [illegible]

المحكم
اعلم ان التخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء الاول من قبل الحجة بان لا يعتدلا اي لا مساواة بينهما مثل
معارضة المجمل او المتشابه بما ان قوله تعالى ليس كمثله شيء محكم في نفي المماثلة فلا يعارضه قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
لانه متشابه لا تتقارن المعارضة وهو المساواة ومثال الكتاب والمشهور من السنة مثل قوله تعالى فاقرؤوا ما
تيسر من القران لا يعارضه قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ومثل قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر
لا يعارضه خبر القضاء بشاهد ويمين لانتفاء المساواة وامثلة هذا كثيرة لا تحصى والثاني من قبل الحكم بان الحكم الثابت
باحدهما غير الثابت بالاخر اذ من شرط المعارضة اتحاد الحكم ليتحقق التمانع فاذا اختلف الحكم عمل الجمع بينهما فلا يتحقق
التعارض مثل قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانه
يوجب المؤاخذة بكل يمين منسوبة بالقلب اي مقصودة سواء كانت معقودة او لا فيتحقق المؤاخذة في الغموس وقوله جل
ذكره في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا مؤاخذة في الغموس
لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والاية سيقت لبيان المؤاخذة في المعقودة
ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا في حق المؤاخذة اذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس
فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر والصدق ولا يتصور ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا اي كلاما
لا عبرة به من حيث انه لم ينعقد لحكمه ليبع الحر فكانت الغموس داخلة في عموم قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
واذا كان كذلك تحققت المعارضة بين الايتين بحسب الظاهر في حق الغموس فيتخلص عنها بان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة
المذكورة في قوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد المؤاخذة في الاخرة لانها هي الكاملة
فان الاخرة خلقت للجزاء فاما الدنيا فقد يؤخذ فيها بمحنة ليطهر او ينعم على العاصي استدراجا والمؤاخذة في الدنيا لم تشرع الا بما
لنا فيها ضرر ليكون زواجر عنها كلها فلا يتمحض المؤاخذة لحق الله تعالى وانما يتمحض في الاخرة فكانت هي الكاملة والمؤاخذة
المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته فيكون الحكم الذي اثبته احد النصين غير الحكم الذي ينفيه
الاخر فلم يتحد محل النفي والاثبات فبطل التدافع ولا يصح ان يحمل البعض على البعض كما فعل الشافعي فانه حمل العقد على عقد القلب
وهو القصد لقول الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى وحمل المؤاخذة المذكورة في البقرة على المؤاخذة المفسرة
في المائدة فيكون الغموس على هذا التاويل داخلا في العقد لا في اللغو فيجب فيها الكفارة لا ان فيه تعطيل فائدة النص لان في حمل
احدهما على الاخر تكرارا وحمل كلام الشارع على الافادة ما امكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة
من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالاخر والعقد الشرعي يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد

الكلام من الاجزاء وارتباط الكلام بمحل الحكم ارتكاز الكلام واحدا وعزيمة العلة لا يرتبط بشيء لانها توجب حكما فاطلاق اسم
العقد عليه كان مجازا لما انها سبب العقد الابرين الا انه قريب بالتشديد كما قرب بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد
القلب اصلا فكان حمل قراءة التخفيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفايدة اولى من حملها
على القصد والثالث من قبيل الحال بان يحمل احدهما على حاله والاخرى على حاله كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد
والتخفيف وبينهما تعارض ظاهر فان القراءة بالتخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سوا انقطع على اكثر مدة الحيض او
على ما دونه لان الطهر عبارة عن انقطاع الدم يقال طهرت المراة اذا خرجت عن حيضها والقراءة بالتشديد تقتضي
ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر المدة او على ما دونه كما ذهب اليه عطا ومجاهد وزفر والشافعي
رضي الله عنهم لان التطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشيء الى غاية وبين اقتصاره بلغ
دونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه مرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر
المدة لان الانقطاع بيقين لعدم احتمال العود ولا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال للزوم جعل الطهر حيضا وبطلان التقدير الشرعي احتمال ع
ويحمل القراءة بالتشديد على ما دون اكثر المدة لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع بيقين لاحتمال عود الدم فلا بد من مؤكد
لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلاة وقد اقام الصحابة الاغتسال مقام الانقطاع قال الشعبي
ذكر ان ثلاثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله قالوا ان المراة اذا كانت ايامها دون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا
حملناها على ما ذكرنا من الحالين انقطع التعارض لا يقال قوله تعالى فاذا تطهرن في القران يابى هذا التوفيق لانه يوجب
الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرا في قراءة التخفيف فاذا طهرن لانا نقول لما ثبت ان تاخير حق الزوج
الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد حمل قوله يطهرن في قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يجي
بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع ليبين معنى بان كما يقال في صفات الله تعالى يتعظم ولا يراد به صفة تكون باحداث المفعل اليه
اشار شيخ الاسلام خواهر زاده وقد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توضان اي صرن اهلا للصلاة كذا في عين المعاني والرابع
من قبيل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال الاية نزلت هذه الاية بعد التي في سورة البقرة وهي قوله والذين
يتوفون منكم الاية فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين
اي باطول المدتين لان كل اية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته
ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة يحتج به على علي ولم ينكره فثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان المتاخر
ناسخ لما تقدم فلا معنى للجمع بينهما وهذا الوجه راجع الى انتفاء شرط التعارض والمباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وفتحها

وهي

وهي اللعنة ويروى لاعنته والخامس من قبيل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر مع المبيح اذا اجتمعا فان الحاظر جعل
اخرا ناسخا للمبيح ونقل عن ابن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالغرقى اذا لم يعلم تقدم
بعضهم على البعض وعندنا يرجح المحرم لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولما روي عن عمر رضي الله عنه
في الاختين المملوكتين احلتهما اية وحرمتهما اية والتحريم اولى ولان احدهما متاخر ناسخ بيقين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا
منافيين ونسبة التناقض الى الشارع لا يجوز ثم لو كان الحاظر متقدما يلزم تكرار النسخ ولو كان المبيح متقدما لا يلزم وكان المتيقن
وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال ولان الحاظر ناسخ بيقين تقدم او تاخر لانه اما ناسخ للاباحة
الاصلية او للاباحة العارضة والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا لها فكان العمل بما هو ناسخ
بيقين اولى من العمل بالمحتمل وهذا على قول بعض العلماء وهو اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان الاباحة اصل في الاشياء
كما اشار اليه محمد في كتاب الاكراه ظاهر وعلى طريق ان لا اصل فيها التوقف وهو مذهب الاشعرية وعامة اهل الحديث
ظاهر لان الاباحة كانت ظاهرة في زمان الفترة في الناس وذلك باق الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا وعلى طريق
ان الاصل فيها الحظر وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد ظاهر ايضا لان تاخير الحظر تقليل
النسخ والصحيح ان هذا الخلاف بالنسبة الى زمان الفترة مثال اجتماع الحاظر مع المبيح ما روي ان النبي عليه السلام حرم الضب وروي انه
اباحها وما روي انه حرم
اباحه وما روي انه حرم الحمر الاهلية وروي انه اباح الضبع وروي انه نهى عن اكل الضبع فانما يجعل الحاظر ناسخا
في هذا كله قوله والمثبت اولى من النافي الى اخره المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقي
الامر الاول فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف يرجح المثبت عند الكرخي واصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة
والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة والمعدل اعتمد الظاهر وعند عيسى بن ابان
والقاضي وعبد الجبار من المعتزلة يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي
فيتعارضان فيطلب الترجيح بوجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة واصحابه في ذلك ففي بعض الصور عملوا
بالمثبت وفي بعضها بالنافي فقالوا في مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح
كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي فقد اخذوا بالمثبت فان عروة بن الزبير روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت
وزوجها عبد فخيرها رسول الله عليه السلام وهو ناف لانه مبقي على الامر الاصلي اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق وروي
عن عائشة ان زوجها كان حرا حين عتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا به وقالوا بجواز نكاح المحرم خلافا
للشافعي فقد اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم روى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحرث وهو حلال اي خارج عن احرامه

وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى بن عباس انه تزوجها وهو محرم وهو ناف لانه مبقى على
الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاحد روايتيه وا اختلف عليهم لم يكن بد من اصل جامع والاصل
ان النفى لا يخلو من ثلثة اوجه من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله
بان لا يكون مبنيا على دليل بل مبنيا على الاستصحاب الذى هو ليس بدليل او مما يشتبه حاله اى يجوز ان يكون مبنيا
على دليل ويجوز ان لا يكون فالاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفى فيقع التعارض بينهما والثانى
لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفى الثالث وجب الفحص عن حال المخبر فان ثبت انه بنى على
ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه لا اعتماد عليه وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات فالنفى فى حديث بريرة
مما لا يعرف الا بظاهر الحال فان من روى ان زوجها كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ما ثبته فيه ولم يعلم بالدليل
المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات وهو ما روى انها اعتقت وزوجها حر والنفى فى حديث ميمونة مما تعرف بدليله لان الاحرام
مما يدل عليه احوال ظاهرة محسوسة وهى هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه عليه السلام تزوجها وهو حلال
فوقع التعارض بينهما فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح فى الرواة فجعل رواية ابن عباس لفقاهته وضبطه واتقانه
اولى من رواية يزيد بن الاصم الذى لا يعادله فى شىء مما ذكرنا وهذا معنى قول الشيخ والاصل ان النفى الى قوله وطهارة الماء
قوله وطهارة الماء الى اخره اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته او بحل طعام او شراب والاخر بحرمته فالمخبر
بالطهارة والحل ناف لانه مبقى على الامر الاصلى والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفى فى هذه
الصورة مما يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار فى اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان عارفا بطهارته
بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفى على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل فى الماء الطهارة
لم يقبل خبره فلا يعارض المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين وعند ذلك يجب العمل بالاصل وهو
الطهارة والحل لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فترجح الخبر النافى به قوله والترجيح لا يقع
بكذا لا يترجح الخبر بكثرة الرواة ولا بذكورة الراوى وحريته عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعى
وذهب بعضهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجانى من اصحابنا والكرخى فى رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة
لاحد الخبرين لا يوجد فى الاخر ومعلوم ان لكثرة الرواة نوع قوة لان قول الجماعة اقوى فى الظن وابعد من السهو عن
قول الواحد يؤيده ان خبر الاثنين فى الشهادة يرجح على خبر الواحد وكذا لو راويا احد الخبرين حرين يرجحان على راوى
عبدين وكذا اذا كان راويا احدهما رجلين يرجحان على امرأتين فاما اذا كان عبدا واحدا وحرا واحدا وذكرا واحدا

وامراه

لطهارة
وامراه واحدة فانه لا يثبت الرجحان اتفاقا واستدلوا بما قال محمد فى كتاب الاستحسان ان خبر الاثنين فى الاخبار
الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته اولى من خبر الواحد وخبر الحرين اولى من خبر العبدين ولان خبر الرجلين الحرين حجة
تامة دون خبر العبدين او المرأتين وقلنا هذا استدلال باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا
هذا باخبار الاحاد ولم يرو فى شىء منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة والحرية فى الافراد
ولا فى العدد ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وانما رجح محمد خبر الاثنين على
خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين فى مسئلة الماء والطعام لظهور الترجيح فى العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما
فى احكام الشرع فخبر الواحد والمثنى وخبر الحر والعبد والرجل والمراة سواء لان كل واحد يوجب علم غالب الراى لا عن على
ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة وابى ابو حنيفة وابو يوسف رضى الله عنهما ذلك وهو الصحيح لان كثرة العدد لا يكون
دليل القوة ما لم يخرج عن حد الاحاد قوله واذا كان فى احد الخبرين الى اخره اذا كان فى احد الخبرين زيادة ولم يكن
تلك فى الاخر فان كان راوى الاصل واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة ويحمل حذف تلك الزيادة فى الخبر الاخر على قلة ضبط
الراوى وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود رضى الله عنه عليه السلام قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفى رواية
اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجرى التحالف الا عند قيام السلعة وقال
محمد والشافعى يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يشتغل بالترجيح وقلنا اذا كان اصل الخبر واحدا فلا يثبت كونهما حديثين
بالاحتمال ويحتمل ان يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لا طريق له سوى قلة ضبطه وان كان راوى الاصل مختلفا عمل
انهما خبران روايته عليه السلام انما قال كل واحد منهما فى وقت اخر فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما مر ان المطلق لا يحمل على المقيد
عندنا فى حكمين ونظيره ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم
يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع ساير العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام
قبل القبض

فصل فى البيان

قوله وهذه الحجج اى الحجج التى مر ذكرها بجميع اقسامها يحتمل ان يلحقها بيان فوجب الحاق فصل
البيان بعد ذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة ثم البيان لغة الاظهار والتوضيح وقد يستعمل بمعنى الظهور فان اللفظ قد يكون
متعديا وهو الاكثر وغير متعد فيجوز ان البيان مصدر الثلاثى المجرد فهو مصدر المتشعبة ايضا وفى هذا النوع المسمى باصول
الفقه المراد منه الاظهار دون الظهور وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعى معناه ظهور المراد للمخاطب ولكنا نقول
ان استعماله بمعنى الاظهار فى الاية والحديث قال تعالى ان علينا بيانه وقال عليه السلام ان من البيان لسحرا فكان جعله بمعنى
الاظهار اولى وفى الاصطلاح هو الايضاح والكشف عن المقصود وقيل هو اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتدا وقيل

هو عبارة عن الادلة التي تبين بها الاحكام وقيل هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وقيل
هو اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلي هذا ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار ما صح عندك من هذه التعريفات
قوله وهو اما ان يكون بالجزء البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير وهو توكيد الكلام
بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص سمي به لانه مقرر لما اقتضاه ظاهر الكلام وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر يطير
بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال البريد طائر وفلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه
تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل
لجميع الملائكة على احتمال البعض فبقوله كلهم قرر معنى العموم حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص ونظيره من المسائل
قول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال عنيت به الطلاق من النكاح لان الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية عرفية واحتمل
رفع ذلك قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة فكان بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق
من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز ويصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق وبيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء
كقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة فانه مجمل ثم لحقه البيان بالسنة فانه عليه السلام بين الصلاة بالقول والفعل والزكوة
بقوله هاتوا ربع عشور اموالكم وبكتابه لعمرو بن حزم ونظيره من مسائل الفقه اذا قال لامرأته انت بائن وعنى به الطلاق
صح لان البينونة مشتركة تحتمل البينونة عن النكاح وعن الخيرات وغير ذلك فادعى الطلاق زال الاشكال وكان ذلك بيان
تفسير ويصح تاخير بيان التفسير الى وقت الحاجة الى الفعل عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وعبد الجبار ومشايخهم والظاهرية و
الحنابلة وبعض اصحاب الشافعي فان عندهم لا يجوز تاخيره اما تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل لا يجوز عند الكل الا من
جوز تكليف المحال احتجوا بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون
البيان ولو جوزنا تاخير البيان ادى الى تكليف المحال ولا يقال الاعتقاد مقصود ايضا والاجمال لا يمنع الاعتقاد لان العمل هو
المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز واحتج من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل
البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء بالاعتقاد اهم من الابتلاء بالعمل
فكان حسنا من هذا الوجه وليس فيه تكليف المحال لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متأخر الى البيان وقوله تعالى ثم ان علينا بيانه
وثم للتراخي والمراد بالقرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل ولا يقال يحتمل ان يراد به بيان العرب
لانه ذكر مطلقا فلا يتقيد بلا دليل اولانه بيان من وجه دون وجه لان البيان ازالة الخفاء والاخفاء ظاهرا فلا يساوله
مطلق البيان وبيان تغيير نحو التعليق بالشرط والاستثناء وسمي التعليق والاستثناء بيان تغيير لوجود كل واحد من التغيير

والبيان

والبيان فيهما وذلك لان الشرط اذا دخل بين قول الرجل انت حر وبين محله وهو العبد تعلق قوله انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا
فان قوله انت حر للعبد بمنزلة وضع شيء محسوس في محله شرعا ومع كونه تغييرا بيان لان البيان ما ظهر ابتداء وجود الشيء فان
كلامه يحتمل ان يكون غير موجب في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار فبالنظر الى ذلك الاحتمال كان بيانا وكذلك الاستثناء ويحتمل الكلام
بين ان الكلام السابق غير موجب الالف في قوله لفلان علي الف الا مائة وبالنظر الى الظاهر تغيير لظاهر الكلام ان لا يكون
موجبا في الجملة بان وجد من الصبي والمجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا بالاستثناء تبين ذلك فسمي الاستثناء بيان تغيير
وذكر صدر الاسلام ان تسميتهما الاستثناء والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل
الكلام في حق المائة فان الالف اسم لعشر مائة حقيقة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا وليس تعيينا الا ان في
الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه سمي مجازا من حيث انه يبين ان عليه
تسعمائة لا الفا وانه يحلف ولا يطلق وانما يصح بيان التغيير موصولا فقط باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس انه كان
يقول يصح الاستثناء منفصلا وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان الجواز
بسنة فان استثنى بعدها بطل وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم
جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالتفويض وبه قال احمد بن حنبل ونقل عن بعض العلماء جوازه في القران خاصة تمسك ابن عباس
بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف فوعدها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم
نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت
فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم وبان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة
ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام في قوله من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها الحديث عدل عن التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء
منفصلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات
والطلاق والعتاق وغيره من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء منها ولم يستقر وفساده ظاهر لما ديه
الى التلاعب وبطلان التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد
ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على احد واما ما روي عن ابن عباس فقد ذكر الغزالي رحمه الله فلعله لم يصح فيه النقل اذ لا يليق
ذلك بمنصبه لانه يرده اتفاق اهل اللغة ولان الاستثناء جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط
وخبر المبتدا وان صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثناء اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين ربه وهو مذهبه و
ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا واما استثناء النبي عليه السلام بعد السنة وبعد ان عليا وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخليص

عن الائتمار والامتثال بما امر به وهو قوله واذكر ربك الاية لان يكون استثنا حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم واما
تخصيص الجواز بالقران بنا على ما ذكرنا فوهم لان النزاع ليس في الكلام الازلي بل في العبارات التي بلغتنا وهي محمولة على
معنى كلام العرب ربطا ووصلا وفصلا **قوله** واختلف في خصوص العموم الى اخره لا خلاف ان العام اذا خص منه شي
بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ واما العام الذي لم يخص منه شي فلا يجوز تخصيصه بدليل
متاخر عند عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا والثلاثة اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة
يجوز تخصيصه متراخيا والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد دليل الخصوص متراخيا لا يكون بيانا ان المراد
من العام بعضه من الابتدا بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفايدته ان العام لا يصير به ظنيا لان صيرورته
ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل وهذا الاختلاف بنا على الاختلاف في موجب
العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص كما بعد التخصيص فكان تخصيصه بيانا محضا مقررا لانه تبقى على اصله ظنيا
كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه قطعي قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بيانه فكان التخصيص
تغييرا من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا كالتعليق والاستثنا **قوله** وبيان بقرة بني اسرايل الى
اخره اعلم ان من جوز تخصيص العام متراخيا استدل بنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فقال
وان الله تعالى امر بني اسرايل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل بينهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سوالهم مقيدة
باوصاف كما نطق به التنزيل فدل ان تاخير التخصيص جايز فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله وبيان بقرة بني اسرايل اي هذا
ليس من قبيل تخصيص العموم لان النكرة في موضع الاثبات خاصة فلا يحتمل التخصيص بل من قبيل تقييد المطلق والزيادة على النص
وهو نسخ عندنا فلذلك يصح متراخيا وهذا بنا على ان المطلق عام عندهم خاص عندنا وقد مر بيانه ومنها قوله تعالى فاسلك فيها
من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد لزوجين واهلك عطف
على زوجين اي ادخل اهلك فلفظ الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فاجاب
الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله والاهل لم يتناول ابنه كنعان لانه خص لان اهل الرسل من تبعهم وامن بهم فيكون المراد
اهلا بانه لا اهل نسبة فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث المتابعة في الدين
فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جايز لما مر
فان قلت لو لم يكن الاهل متناولا لابنه لما قال نوح ان ابني من اهلي قلنا انما قال ذلك لانه كان دعاه الى الايمان بقوله
يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين وكان يظن انه يومن حين نزل الاية الكبرى وهي الطوفان فلما اثر لها حسن ظنه به وا

نحوه

نحوه رجاوه فبنى عليه سواله فلما وضح له الامر بقوله انه ليس من اهلك اعرض عنه وسلمه للغرق وقال رب اني اعوذ بك الاية
ومثل هذا جايز في معاملات الرسل بنا على العلم الظاهر الى ان ينزل الوحي وهذا استغفار ابراهيم لابيه بنا على رجا ايمانه
لانه وعده ان يومن بالله فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي
حطبها والحصب وما يحصب به اي يرمى يقال حصبتهم السما اذا رمتهم بالحصبا وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل
جا عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله عليه السلام فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملايكة قد عبدوا من دون الله افتراهم
يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت الاية فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله انكم وما تعبدون لم يتناول
عيسى لانه خص بقوله ان الذين سبقت بقولها لانهم لم يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب
كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملايكة فلم يكن الكلام متناولا لهم واما سوال ابن الزبعرى
كان بنا على ظنه ان ما شرع فيمن يعقل او مستعمله فيه مجازا كما في قوله تعالى وما خلق الذكر والانثى ولا انتم عابدون ما اعبد لا يقال
لو كان كذلك لرد رسول الله ولم يسكت على تخطيته لان ذلك غير مسلم لما روي انه عليه السلام قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكر في شرح اصول ابن الحاجب ولين سلمنا انه سكت الى حين نزول
الوحي لكن ما عرف من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل فاعرض عن جوابهم حتى بين الله تعالى تعنتهم في معارضتهم بقوله ان الذين
سبقت لهم الاية ومثل هذا الكلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا في حق من لا يتعنت وهو نظير انتقال ابراهيم في محاجة
اللعين بقوله ان الله ياتي بالشمس الاية لتعنت القوم ومكابرتهم لانه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتدا بيان ودفع لمعاندة الخصم
لا انه تخصيص حقيقة **قوله** والاستثنا يمنع التكلم الى اخره قيل الاستثنا لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة
ما الا واحدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به وشروطه ثلثة احدها الاتصال والثاني ان يكون المستثنى داخلا
في اول الكلام لولا الاستثنا والثالث ان لا يكون مستغرقا لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثنا الكل لا يبقى شي
يجعل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمله عندنا الاستثنا يمنع التكلم مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل
تكلما بالباقي بعده كانه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى ويمنع الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب لعدم صورة
التكلم كالايجاب الى غاية فان الحكم ينعدم فيما ورا الغاية لعدم الدليل وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة
فعنده يمنع الموجب لا الموجب كما في التعليق بالشرط وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق وثمرته تظهر في قول الرجل لفلان
علي الف الا مايه عندنا لفلان على تسعمايه وعنده الا مايه فانها ليست علي احتج الشافعي في المسلة بالاجماع
والدلالة والمعقول اما الاول فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثنا من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل

على ان له حكما يعارض حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغير الاله لا حقيقة لا اثباتا له واما الثالث فلانا نجد الاستثناء لا يرفع الكلام بقدر المستثنى من صدر الكلام صيغة واذا نفى صيغة نفى حكمه فلا سبيل الى رفعه بل المعارضة بحكمه فامتناع الحكم مع قيام الدليل سائغ كالبيع بالشرط والطلاق المضاف فاما انعدام التكلم مع وجوده فمما لا يعقل واحتج اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فلو كان عمله بطريق المعارضة استقام الاستثناء في الاخبار واخص ما لا يحتاج الى صحة الخبر عما كان سابقا وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال الا ترى انه لو سلم الالف بكماله ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته ولا لزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك وبان اهل اللغة قاطبة قالوا ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بحقيقته واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مقصود من في المستثنى قصدا الا ان ما كان حكمه حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يثبت بعده ظهر النفي لعدم علة الاثبات وسمي نفيا مجازا ومعنى الاستخراج ان يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء الاستثناء وهذا لان بان الاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص الا ان الاستثناء تعرض الكلام فبين انه لم يتناول بعضه بعبارات والتخصيص تعرض للحكم بنص اخر بحلاف لانه لو كان بطريق المعارضة وجب ان يستوي فيه البعض والكل كالنسخ ولم يستوي البعض والكل في الاستثناء بالاتفاق فعرفنا انه ليس بمعارضة وذكر في شرح المنار للمصنف وفايدة الخلاف يظهر في قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا فان الاستثناء صحيح عنده ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب وهذا لا يكون الا بطريق المعارضة فيكون المعنى لا ثوب له علي اذ لو كان بطريق التكلم بالباقي ينبغي ان يلزمه الالف كامله لانه لا يمكن استخراج الثوب من صدر الكلام فيكون عبارة عما وراء المستثنى فظهر ان الطريق فيها المعارضة ولقائل ان يقول ان صحة الاستثناء في هذه المسالة ليست مبنية على ان الاستثناء معارضة بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فمهما امكن حمله على الحقيقة وجب حمله عليها اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد في المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة لتثبت المجانسة وتحقق الاستخراج الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل واذا وجب رد الثوب الى القيمة لصحة الاستثناء ضرورة في جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فثبت ان هذه المسالة لا يدل على

لكون الاستثناء معارضة عنده وعندنا هذا استثناء منقطع فجعل نفيا مبتدا ونفيه لا يوثر في الالف وذكر في الميزان لا نص عن الشافعي ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشايخنا اسندوا اليه الخلاف في مسايل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا انه استخراج بعض ما تكلم به وفي الحقيقة لا يظهر اثر الخلاف في المسايل **قوله** وهو نوعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصح استخراجه من صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول كقولك جاني القوم الا حمارا فجعل مبتدا اي عبر له كلام مبتدا حكمه بخلاف حكم الاول بعمل بنفسه لا تعلق له باول الكلام لا من حيث الصورة ونظيره قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين واول الاية قال تعالى افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبده اباؤكم الاقدمون وهم الذين ما توافي سالف الدهر على الكفر فاني اعاديهم واحب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فاني اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا الكثير كانه قال ولكن رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فيكون الاستثناء منقطعا وقال الزجاج يجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم سووا الهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرا مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرا عن عبادته وهذا قول مقاتل فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا **قوله** والاستثناء متى تعقب كلما اي جملا معطوفة بعضها على البعض ينصرف الاستثناء الى جميع ما تقدم ذكره عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع للحكم كالشرط ثم الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامراته طالق وعليه حجة ان دخلت هذه الدار وقال في اخره ان شاء الله فكذا الاستثناء وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم اعتبار الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفها الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفها الى غيرها لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها بخلاف الشرط لانه مبدل ولا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يسد به الحكم لان مقتضى قوله انت حر تنجيز العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ولانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره **قوله** او بيان ضرورة هذا عطف على اول الكلام وهو قوله اما ان يكون بيان تقرير او كذا او كذا او بيان الضرورة وهو البيان الذي يقع بسبب الضرورة بما لم يوضع للبيان اذ الموضوع للبيان

الاستخراج

لكون

في حكم

نفس النطق وهذا نفع بالسكوت الذي هو ضده وهو القسم الرابع من اقسام البيان وهو على اربعة اوجه منها ما هو المنطوق اي النطق يدل حال المسكوت فكان بمنزلة المنطوق نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد ثم تخصيص الام بالثلث بيان لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو نصيب الام من غير اثبات الشركة لا يعرف نصيب الاب بالسكوت

قوله او يثبت بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اي بدلالة حال الساكت المشاهد وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما وذلك مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه تحريم عن التغيير يدل على حقيته ذلك الامر مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها وماكول ومشارب كانوا يستبيحون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي ان يقر الناس على شيء محظور فانه تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة عن بيان قيمة الخدمة للمستحق في المغرور دل على نفيه بدلالة حالهم لان الموضع موضع الحاجة الى البيان في المغرور من وطئ امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم يستحق فسكوت الصحابة حين اتفقت عامة وان بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت له اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر فقضي بها لمولاها وقضى على الاب بفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فكان ذلك كالاجماع على ان المنافع لا يضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قاله شمس الائمة ومنها ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يجعل سكوته اذنا ادى الى الضرر والغرور بالناس ودفعهما واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون العبد ولا يميزون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم يقول المولى كان عبدي محجورا كان تاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدرى هل يعتق ام لا فيتوى حقوقهم ولحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا فلدفع ذلك جعلنا سكوته اذنا له في التجارة وعند الشافعي لا يكون اذنا له لان سكوته يحتمل قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور شرعا والمحتمل لا يكون حجة ولكنا رجحنا جانب الرضا بدليل العرف لان العادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر النهي اذا راه يتصرف ويرده على ذلك لدفع الضرر عن الناس وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن المشتري ومنها ما ثبت ضرورة طول الكلام وكثرته كقوله لفلان علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للمائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مجملة والعطف لم يوضع للتفسير لغة

اذ من

اذ من شرط صحة العطف المغايرة ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول له في بيانها كما في قوله مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد بخلاف قوله مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الاخر ثم فسره بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجتهما الى التفسير كما لو قال مائة ولا ثوب وجه قولنا وهو الاستحسان ان قوله ودرهم ونحوه يجعل بيانا عادة وذلك لان حذف تفسير المعطوف عليه معتاد واذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام فانهم يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون به المائة الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب ونحوه فانه لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبه فلا يتحقق الضرورة فبقي على الاصل وقال ابو يوسف في قوله علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد والفرق ان ما ينقسم كالثوب والشاة يحتمل الاتحاد اذ قسمه القاضي جبرا لا يختص الا في محدى الجنس والعطف دليل والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم بخلاف العبد فانه لا يحتمل القسمة فلا يتحقق معنى الاتحاد فيه فلا يكون بيانا وهذا الفرق مشكل فان الرقيق يحتمل القسمة عندهما كالثياب فينبغي ان يساوي العبد الثوب في كونه بيانا للمائة بالعطف وقيل قولهما في الرقيق محمول على ما اذا رأى القاضي قسمة ذلك على رايهما فلا يكون هذا قسمة بل يكون بيعا وقيل هذا رواية عن ابي يوسف كذا في الجامع الحسامي ولكنه مخالف لرواية الهداية والمبسوط وجه الحصر ان البيان لا يخلو اما ان يكون ثابتا ضرورة كثرة الكلام اولا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور اولا والاول هو الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون في حكم المنطوق اولا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل قوله اوبيان تبديل

الى اخره قيل النسخ لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته وقيل معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه في نفسه ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم وقيل هو مشترك بين المعنيين لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقيل حقيقة في الازالة مجاز في الاخر وقيل على العكس والاولى ان يكون في الشرع بمعنى الازالة لان نقل حكم المنسوخ الى ناسخه غير متصور وفي الشريعة هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقيد بالشرعي احترازا عن العقلي لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بدليل شرعي احترازا عن رفعه بالموت وبقوله متاخر احترازا عن التقييد بالغاية والاستثناء فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديرنا وهمنا استمراره لولاه بطريق التراخي ويخرج عنه الموقت لانه ليس في اوهامنا استمراره والتخصيص على قول من جوزه متراخيا لانه بيان انه غير مراد من الاصل الا انه بيان السر في المراد وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول لا رفعه لانه معلوم عند الله انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حقنا فكان تبديلا بالنسبة الى الظاهر الاستمرار الذي في حقنا فيكون تبديلا ورفعا في حقنا ثم انه جائز عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود

لعنهم الله فمن اليهود من رده عقلا ومنهم من رده توقيفا احتج من رده عقلا بان الامر يدل على حسن المأمور به والنهي يدل على قبح المنهي عنه
والنسخ يدل على ضده وفي ذلك ما يوجب البداء والجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت
دون وقت كما مر الا ان فيه ما يلزم البداء والجهل واحتج من رده سمعا بنص ما روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت
بالعبادة فيه ما دامت السموات والارض وبما زعموا انه تعالى بطريق التواتر عنه انه قال شريعتي لا تنسخ وانه قال انا خاتم الرسل واذا
ثبت ذلك لم يجز نسخ شريعته ولم يجز الرسالة بعده وجوابه انه ثبت بكتاب الله تحريفهم ما في التوراة بالزيادة والنقصان فلم يبق
نقلهم اليوم حجة ولهذا لم يجب الايمان بالتوراة التي في ايديهم بل بالتي انزلت على موسى ولان التواتر لم يوجد في نقل التوراة فانه لم
يبق من اليهود عدد التواتر في زمن بخت نصر فانهم وافقوا اصحاب التواريخ انه لما استولى على بني اسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم
الى ارض بابل واحرق اسفار التوراة حتى لم يبق فيهم من يحفظ التوراة وزعموا ان الله الهم عزيرا التوراة بعد خلاصه من اسر بخت نصر وقد
روى احبارهم ان عزيرا كتب ذلك في آخر عمره ودفعه الى تلميذه ليقرأ على بني اسرائيل فاخذوا التوراة من التلميذ وبقول الواحد لا يثبت
التواتر وزعم بعضهم ان التلميذ زاد فيها شيئا ونقص فكيف يوثق بما هذا سبيله والدليل عليه ان نسخ التوراة ثلث نسخة في ايدي القرائية
ونسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي النصارى والنسخ مختلفة في اعمار الدنيا واهلها وفي التي في ايدي النصارى زيادة الف
وثلثمائة سنة والوعد بخروج المسيح وخروج العربي صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما فثبت ان ما نقلوه من ان شريعة
موسى وتحريم السبت ابدا على موسى وبا وقيل قوله انا خاتم الرسل صح عند ما انه روى ان الامر على موسى اشتد لكثرة اشتغال الناس فسأل الله
التخفيف على نفسه فبعث الله تعالى انبياء عليهم السلام في رواية اربعمائة وفي رواية اربعة الاف وموسى عليه السلام كان يرى جبرئيل يذهب اليهم في الهوى
فعلمه العبري فقبض الله تعالى جميع الانبياء الذين كانوا في زمانه في ليلة واحدة فقال موسى عليه السلام انا خاتم الانبياء فيكون اللام
للتعريف فينصرف الى الانبياء الذين كانوا في زمانه وفرقة من اليهود وهم العيسوية الذين يعترفون برسالة محمد عليه السلام الى العرب خاصة
جوزوا النسخ عقلا وسمعا وانكر بعض المسلمين يسمى ابا مسلم عمرو بن بحر الاصفهاني النسخ في شريعة واحدة وانكر وقوعه في
القرآن واحتج بانه تعالى وصف كتابه بانه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخ ابطال وقلنا لا نسلم ان النسخ ابطال بل هو بيان
وذكر صاحب القواطع انه رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة وله كتب كثيرة ولا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه وهذا
الخلاف لا يتصور ممن صح منه عقد الاسلام وفي القرآن النسخ مثل نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية
للوالدين بآية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى فان لم يعترف به كان مكابرا متعنتا واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه وقد استدللنا
على جواز النسخ بل على وجوده المستلزم لجوازه ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم وقد ورد في التوراة ان الله تعالى امره
بتزويج بناته ببنيه وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لادم عليه السلام فان حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك العبرة من

الشرايع

الشرايع وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب ثم انتسخ في التوراة والعمل بالسبت كان مباحا قبل شريعة موسى ثم
انتسخ بشريعته لاتفاقهم على ان السبت مخصوص بشريعته كيف وقع النسخ في شريعته فانه جاء في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى قال
لنوح عند خروجه من الفلك هكذا اني جعلت كل دابة حية مأكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لهم كنبات العشب ابدا ما خلا
الدم فلا تأكلوه ثم ان الله تعالى حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان كما اشتمل عليه السفر الثالث من التوراة وهذا نسخ ظاهر وقال في السفر
الرابع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل تثقب اذنه ويستخدم ابدا ثم قال في موضع آخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق
في تلك السنة وامثال ذلك كثيرة فان قيل ما روي من جواز نكاح الاخوات والاستمتاع بالجزء في شريعة ادم يحتمل انه كان مخصوصا
بذلك القوم المحصورين ومؤقتا بحياتهم فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا بل رفعا للاباحة الاصلية قلنا قد ثبت بالتواتر ان ادم
لم يقل بحصر ولا بوقت فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا يقدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناشئ عن دليل ومثله لا يخرج
الدليل عن القطع قال الغزالي لو صار الدليل ظنيا بمجرد احتمال لم يستند لم يبق قطع لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من ادلة التوحيد
والنبوة وغيرهما ورفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس لم يتركوا سدى في زمان في الاباحة والتحريم ثبتا في جميع الاشيا
بالشرائع في الاصل فكان رفعها رفع حكم شرعي فكان نسخا لا محالة قوله. ومحله الى آخره محل النسخ حكم يحتمل ان يكون
مشروعا ويحتمل ان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لا يتصور عدم شرعيته فلا يجري فيه النسخ ولو لم يحتمل
ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفاته لا يتصور عدم شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ بيان انتهاء وجوده ولم
يلتحق بالحكم ما ينافي النسخ من توقيت او تأبيد نصا او دلالة لئلا يكون محلا للوجود والعدم في نفسه كما لو قال حرمت كذا سنة او الى سنة
فان النهي قبل مضي تلك المدة بدا وجهل وكذا اذا ذكر الحكم مؤبدا قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم مثال وفي بعض الحواشي ان مثاله قوله
تزرعون سبع سنين دأبا وقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلثة ايام وليس بشيء لانه ليس من الاحكام الشرعية وكلامنا فيه ومثال
التأبيد نصا قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة وهي تحتمل الزوال فلما اقترن بها الابد صار بحال لا يحتمل
الزوال وقيل هذا من الاخبارات وكلامنا في الاحكام ومثال التأبيد دلالة الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام فانها مؤبدة
لا يحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده واعلم ان الاصوليين اختلفوا في جواز نسخ ما لحقه تأبيد او توقيت فقال
بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي انه جائز وهو اختيار ابي الحسين وقال الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام
وشمس الائمة لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لانا دلينا الى التأكيد والشافعي احتج الفريق الاول
بان الخطاب اذا ورد بلفظ التأبيد فغايته ان يكون ذلك دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان ولا يمتنع ان يكون مع ذلك المخاطب مريدا لثبوت
الحكم في بعض الازمان كما في الالفاظ العامة ولان لفظ التأبيد قد يستعمل للمبالغة في العرف لا للدوام فيجوز ان يكون كذلك في استعمال

الشرع وتبيين

ملحوق الناسخ ان المراد المبالغة لا الدوام واحتج الفريق الثاني بان نسخ الخطاب المقيد بالتابيد او التوقيت يؤدي الى التناقض والبدا وصاحب الشرع منزه عن ذلك وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا للفعل الى زمان الى اخره غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل قرينته بالكلام لفظية او غير لفظية فاما اذا خلى الكلام عنها كان ذلك الامر معناه الحقيقي قطعا اذ الاحتمال بلا دليل لا يوثر شبهة كما بينا فكان ورود النسخ عليه من البدا فلا يجوز وقال الجمهور لا نسخ في الاخبار وقال البعض يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل لا في الماضي لان الوقوع المتحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت واستدل عليه بظاهر قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وبقوله تعالى لآدم ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله فبدت لهما سوآتهما والصحيح القول الاول لان في النسخ فيه يلزم البدا والجهل بعواقب الامور واما قوله يمحو الله ما يشاء قيل نسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله او يتركه غير منسوخ وقيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة وغيره والكلام فيه المجال وكذا قوله تعالى الا تجوع فيها ولا تعرى مرتب بالعهد والاطلاق لا من باب النسخ **قوله** وشرطه التمكن الى اخره شرط جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل وعند جمهور المعتزلة وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة التمكن من الفعل شرط والمراد ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف ما يسع فيه الفعل المامور به وصورة المسالة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضا زمان يسع الواجب كما في قوله صم غدا فشرع فيه فقيل له قبل انقضا لا تصم كذا في الميزان احتج من شرط التمكن من الفعل بان العمل بالبدن هو المقصود من شرع الاحكام لان الابتلا يتحقق به الا يرى ان الامر والنهي يدلان على وجوب نفس الفعل لا على العزم والعقد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شي واحد في زمان واحد فكان هذا النسخ من باب البدا والغلط تعالى الله عن ذلك واحتج من شرط التمكن من عقد القلب كما في قوله عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزايد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه بدليل وقوعه على الجواز قيل الحديث غير ثابت فالمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقربه ينكر نسخ خمسين صلاة بالخمس وقال ذلك شي رواه القصاص ولئن سلمنا ولكن لا نسلم انه كان فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى راي الرسول ومشيئته فاما اخبار الخمس تقرر الفرض قلنا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فلا وجه الى انكاره واهل النقل كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلاة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث وقولهم لم يكن فرضا عزما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سال التخفيف على امته غير مرة وكان موسى يحثه على ذلك وهذا دليل على انه لم يكن مفوضا الى رايه بل كان نسخا على وجه التخفيف بعد الفرضية واما قولهم بان العمل بالبدن هو المقصود لانه يتحقق الابتلا فلا نسلم ذلك بل عقد القلب مقصود ايضا ويتحقق به الابتلا الا يرى ان الايمان راس الطاعات

فيجوز

حصول

فيجوز ان يبتلى بقبول هذه العبادة ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده ثم نهاه عن ذلك بعد حصول المقصود الا يرى ان في المتشابه لم يكن الابتلا الا بعقد القلب واعتقاد حقيته ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال عليه السلام نية المومن خير من عمله والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الصلاة تسقط عن الحائض فعلا لا اعتقادا واذا كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصودا دون الفعل واما قولهم يلزم اجتماع الحسن والقبح في شي واحد غير صحيح لان تعين الحسن لا يثبت للمامور بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده بالاجماع ولا يلزم منه بدا واجتماع الحسن والقبح في شي واحد جاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى **قوله** والقياس لا يصلح ناسخا اعلم ان النسخ بالكتاب والسنة جائز بالاتفاق فاما القياس لا يجوز سواء كان جليا او خفيا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانه يجوز النسخ به وقال ان النسخ بيان كالتخصيص فجاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا ولكنا نقول ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على ترك الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولانه لا مجال للراي في معرفة انتهاء وقت الحسن والنسخ بيان انتهائه فلا يجوز النسخ بالقياس واما اعتباره بالتخصيص فمنقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يستويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال وكذلك الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور وعند ابن ابان من اصحابنا وبعض المعتزلة انه يجوز النسخ به لانه يوجب علم اليقين كالنص ولان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر ولكنا نقول لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الاراء ولا مجال للراي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شي عند الله تعالى ولان الاجماع لا ينعقد على خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر يثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة وكذا لا يتصور ان يكون الاجماع منسوخا بهما ايضا لان حجيته ثبت بعد الرسول ولا يتصور حدوث كتاب او سنة بعده وكذا لا يصلح ناسخا لاجماع اخر ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا لدليل شرعي مجرد وقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة او لدليل كان موجودا ولكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكان ذلك باطلا لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد النبي ولعدم جواز خفا الدليل لاستلزامه اجماعهم على الخطا وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا له والله اعلم واما عندكم بسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فضعيف لانه ليس ذلك بنسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وقيل النسخ بحديث رواه عمر واجمعوا على صحته **قوله** وانما يجوز النسخ الى اخره اعلم انه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية مثل الاولى في القوة بلا خلاف اما نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة هل يجوز اختلف فيه فقال الجمهور الفقهاء والمتكلمين

١١٠

والمحققين من اصحاب الشافعي انه يجوز وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولاً واحداً وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ
السنة بالكتاب قولان اظهرهما انه لا يجوز كذا ذكر السمعاني في القواطع وهذا معنى قول الشيخ خلافاً للشافعي ومن المخالف استدلوا في عدم
جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الآية لا تنسخ الا باية اخرى لان قوله
نأت بخير منها او مثلها يفيد انه يأتي بما هو من جنسه كقولك لا اخذ منك درهما الا اتيك بخير منه يفيد انه يأتي بدرهم خير والسنة
ليست بخير من الكتاب ولا مثله لان الكتاب معجز والسنة غير معجزة والكتاب غير مخلوق والسنة مخلوقة ولان الآتي بالخير والمثل هو الله
تعالى وذلك بان يكون الناسخ من الكتاب ايضاً وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اخبر ان الرسول
ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدل له والتبديل بالخلافة بينا وان تبديل اللفظ والمعنى فينتفي الامران جميعاً وبقوله
عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وفي
عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبيناً للمنزل فلو نسخ السنة به لخرجت عن كونها
لا نعدامها وبان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول عن شبهة الطعن لانه زعم الطاعن انه خالف ربه او كذبه
ربه فيما قال فيجب سد هذا الباب بان جعل كل واحد مبيناً للآخر واحتج الجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلاة
حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلاة ستة عشر شهراً ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان
كان التوجه الى الكعبة في مكة ثابتاً بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة
لانه لا يوجد في القرآن ما يتلو فيه دليل على جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك ان التوجه الى بيت المقدس الثابت
بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك الآية فدل ذلك دليل على جواز نسخها بالكتاب وبان نسخ احدهما بالآخر لم يمتنع
عقلاً ولم يرد منع منه سمعاً فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع
ان بين رسول الله مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة
الحكم المطلق بعبارته وكذا اذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضاً ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لم يمتنع
ان يبينها رسول الله بنفسه لان الثابت على لسان الرسول بعبارته والثابت من الله تعالى فثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلاً ولم يرد السمع بعدم
جوازه ايضاً لان ما تلوا من الآيات لا يدل على عدم جوازه واما تمسكهم بالآية ففاسد لان المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع
الى مرافق العباد ومصالحهم وكذا بالمماثلة لا الخيرية والمماثلة في النظم ولذا نسخ الكتاب بالسنة ليس تبديل من عند نفسه بل بوحي
من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله لتبين لتبلغ ولو كان المراد حقيقته فالنسخ بيان ايضاً واما الجواب عن الحديث
فقال شمس الائمة فان هذا الحديث لا يكاد يصح لانه بعينه مخالف للكتاب لان في الكتاب فرضية اتباعه مطلقاً وفي الحديث فرضية اتباعه بلغ مقابلة

ادا
معيداً وان ثبت فالمراد اخبار الآحاد لا المسموع منه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله اذا روي لكم عني ولم يقل
سمعتم مني ونحن نقول ان الخبر الواحد لا ينسخ الكتاب لانه لا يثبت كونه مسموعاً من رسول الله قطعاً على ان المراد من قوله ما خالف فردوه
عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما قولهم ان فيه صيانة عن شبهة الطعن ففاسد لان النسخ
لو امتنع بمثل هذا الطعن ينبغي ان لا يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضاً لان للطاعن ان يقول انه تناقض في كلامه ويقول من الله الا ما
مناقضاً ثم لم يندفع ذلك بهذا الطعن فلذا لا اما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات صدق قوله وانه مبلغ والجميع من عند الله فلم يبق
للطعن مجال ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوا ما بدا لكم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في كل
ظرف ولا تشربوا مسكراً ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس كما ذكرنا ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عايشة ما قبض رسول الله
حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخاً للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد كذا قيل قال القاضي ابو زيد
لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص قوله والمنسوخ انواع المنسوخ اربعة اقسام نسخ الحكم والتلاوة جميعاً ونسخ
الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء اما الاول فمثل ما نسخ من القرآن في حياة الرسول
بالانساء على ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن انه عليه السلام اوتي قرآناً فنسيه فلم يبق منه شيء واما الثاني
والثالث فصحيحان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وانكر بعض المعتزلة جوازهما وقال ان المقصود من النص حكمه والمتلو بمعناه اذ الابتلاء
بحصلة والنص وسيلة اليه فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود واحتج الجمهور في القسمين بالمنقول
فان الايذاء باللسان للزناة وامساك الزواني في البيوت والاعتداد بالحول للمتوفى عنها زوجها وتقديم الصدقة على نجوى الرسول
ومسالمة الكفار احكام نسخت مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها فدل ذلك على جواز نسخ الحكم دون التلاوة وكذا القراءات المشهورة
مثل قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراءة ابن عباس فافطر فعدة من ايام اخر ومثل رواية عمر الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة نكالاً من الله نسخت تلاوتها في حياة النبي بصرف القلوب عن حفظها الا ان الاولى هو الا بالمعقول وهو ان للنظم حكمين حكم يتعلق
بنفس النظم مثل جواز الصلاة والاعجاز وغيرهما وحكم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما
مقصود بنفسه الا ترى ان في القرآن متشابهاً ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق من جواز الصلاة والاعجاز واذا كان كذلك جاز
ان يكون احدهما مصلحة دون الآخر فيجوز نسخ احدهما دون الآخر واما القسم الرابع وهو نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان
الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة كزيادة وجوب الصوم بعد وجوب الصلاة لا يكون نسخاً واختلفوا في غير هذه الزيادة
اذا وردت متأخرة عن المزيد عليه كزيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا بعد انفاقهم على ان مثل

هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا لورود زيادة الشهادة في حد القذف مقارنا بالجلد فقال اكثر مشايخنا انها
تكون نسخا معنى وان كان بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وبعض المتكلمين انها لا تكون نسخا وانّ الخلاف يظهر في جواز
الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس فعندنا لا تجوز لكونها نسخا وعندهم تجوز لكونها بيانا تمسكوا بان حقيقة النسخ رفع الحكم
والزيادة تقرير للحكم وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الدفع الا ترى ان شرط الايمان في الرقبة لا يخرجها من ان تكون مستحقة
الاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا فتكون ضم التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ
واحتج من جعل الزيادة نسخا معنى بان النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم اخر وهو موجود في الزيادة فتكون نسخا وبيانه ان الاطلاق
معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بما ينطلق عليه اسم الرقبة والتقييد معنى اخر
مقصود من الكلام على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن
العهدة باتيان المقيد لا غير فكانت الزيادة نسخا معنى و**قوله** حتى اثبتنا الزيادة الى اخره نتيجة هذا الخلاف اي ولاجل
ذلك اي علمنا وهو ان زيادة النفي حدا في زنا البكر وهو تعزير عام على الجلد الثابت بقوله تعالى الزانية والزاني الاية بخبر الواحد وهو
قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وعند الشافعي يجوز زيادة النفي على الجلد لانه بيان وزيادة صفة الايمان في
رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل كما قال الشافعي لان الزيادة نسخ والقياس لا يجوز النسخ وجه قياس الشافعي
ان الايمان شرط في كفارة القتل بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الاية فليشترط في سائر الكفارات لانها جنس واحد ولكنا نقول لا يصح هذا
القياس لاستلزامه الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ
الاطلاق **فصل** في افعال النبي **قوله** افعال النبي الى اخره اعلم ان المراد من افعال النبي ههنا ما يقع عن قصد لان ما وقع لا عن قصد
مثل ما يحصل في حالة النوم والاغماء والسهو لا يصلح للاقتداء ثم الفعل الواقع منه عن قصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في
ذاته للفاعل ولكنه وقع منه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل
كمن زل عن الطريق فانه وجد القصد الى المشي الى الوقوع بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل
وان كان الشرع اطلق المعصية على الزلة مجازا فالانبياء معصومون عن المعاصي وان لم يعصموا عن الزلات عندنا وعند بعض
الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر ويؤيد ذلك في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى
المعصية ولكن معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله
تعالى والزلة لا تخلو عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان
اي هيج غضبي حتى ضربته فاضافه اليه تسببا ام من الله تعالى كما قال وعصى ادم ربه واذا كان البيان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها

لا يصلح الاقتداء بها بل بما يحل قصده فلهذا قال سوى الزلة وقد يكون بيانا لمجمل الكتاب وهو تابع للمبين اي صفة كان المبين
وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح واباحة صفي المغنم وخمس الخمس
وهو مما لا يصلح للاقتداء لانها وايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور على انه يقتدى به في ايقاعه
على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص وقال الكرخي والاشعرية وبعض اصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل
على مشاركة غيره اياه فيه وان لم يعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات فعله يدل على الاباحة بالاجماع لذا ذكره
ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلف فيه قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يقوم دليل تبين الوصف في الشركة وهو مذهب
عامة الاشعرية وبعض اصحاب الشافعي وقال مالك وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة المعتزلة يلزمنا الاتباع فيه ويكون
واجبا في حقه وفي حقنا وقال الكرخي يفيد الاباحة في حقه لا الوجوب والندب الا بدليل ثم لا يلزمنا اتباعه فيه الا بدليل
الصا وقال الجصاص ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به كما هو مذهب الجمهور والا نعتقد فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه
فيه حتى يقوم دليل الخصوص وهو مختار القاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف ووجه الواقفية ان فعله يحتمل
وجوها من الندب والوجوب والاباحة فقبل معرفته لا يمكن الاتباع لان ما يكون العبرة بان فعله على الوجه الذي فعله ولا
يمكن المتابعة قبل معرفة صفته لاحتمال الاباحة في حقنا قال شمس الائمة وهذا الكلام عندنا من باطل لان هذا القائل ان
منع الامة من ان يفعلوا ما فعله لهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم ولا يلومهم
على ذلك فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق واحتج من قال بوجوب الاتباع بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول وقوله واتبعوه الاية وقوله قل ان كنتم تحبون الله الاية فان هذه النصوص توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول
والفعل واحتج الكرخي بان الاباحة هي الثابتة بيقين فوجب اثباتها دون غيرها الا بدليل ولما ثبت الاباحة في حقه لم يكن ما تعبد فيه
الا بدليل لاحتمال الخصوصية فيه ووجه القول المختار ان الاتباع هو الاصل في حق الرسول لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فهذا نص على جواز التاسي في افعاله الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان مخصوصا به بقوله خالصة
لك وهو النكاح بغير مهر ثم الشيخ قسم افعاله القصدية على اربعة اقسام تابعا لفخر الاسلام وشمس الائمة وقسمها القاضي ابو زيد
وسائر الاصوليين الى ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح واراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما
ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله
بالنسبة الينا وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي **قوله** والوحي نوعان الى اخره اعلم انه لو جهل بعض الناس وا لطعن
بالباطل لكان الاولى بنا الكف عن هذا التقسيم لانه عليه السلام هو المتفرد بالحال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي التقسيم

يوحى احاطه وقد ينافيه نسبه الخطا في بعض الصور اليه عليه السلام وفيه سواد يدب كان الاولى تركه لكن طعن الجاهل بان
قال كيف ساغ له الاجتهاد دفع بوصاله ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حمل على هذا التقسيم دفعا لشبهتهم فقال الوحي
نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثه اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه اى وقع في سمع النبي عليه السلام وهو المراد
بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما ثبت عنده بالاشاره الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي بقوله
ان روح القدس نفث في روعي اي القى في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث ما بدا
لقلبه بلا شبهه بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله واما الوحي الباطن فما ينال
باجتهاده وتامله في الاحكام المنصوصه جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المال فان تقريره عليه السلام
على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقه كما اذا ثبت بالوحي ابتدا **قوله** فابى بعضهم الى اخره اختلف في جواز الاجتهاد
للنبي وفي كونه متعبدا به فيما لم يوح اليه من الاحكام فابى بعضهم وهم الاشعريه واكثر المعتزله والمتكلمين ان يكون الاجتهاد
حظه عليه السلام في احكام الشرع وقال بعضهم وهم عامه الاصوليين كان له العمل في احكام الشرع بالراى وهو منقول
عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامه اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان متعبدا
بانتظار الوحي في حادثه ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد وهو المختار ثم
قيل مده الانتظار مقدره بثلاثه ايام وقيل الى خوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب
في النكاح لفوت الخاطب الكفو وكلهم اتفقوا على ان العمل يجوز بالراى في الحروب وامور الدنيا احتج الفريق الاول بقوله تعالى وما
ينطق عن الهوى الايه اخبر انه لا ينطق الا عن الوحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي ولان المصير
الى الراى الذى هو محتمل للخطا للضروره ولا ضروره في حقه اذ الوحي ياتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالراى كاشتغالنا به مع وجود
النص احتج العامه بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي الابصار والنبي عليه السلام اعظمهم بصيره واصفاهم
سريره فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب وبحديث الخثعميه فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك بيان بطريق
القياس وبان الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال والنبي عليه السلام اكمل الناس في ذلك فلا وجه
لمنعه عن ذلك الا نوع حجر وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره وجه القول المختار انه عليه السلام كان يكرم بالوحي وفي
احواله انه لا يخلو عن الوحي والراى ضروري فوجب تقديم طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابه النص كما وجب على المتيمم طلب الماء
في موضع يرجى وجوده وكما وجب طلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين فاذا خاف فوت الحادثه فلا حكم
فحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالراى واما تمسك الخصم بقوله تعالى وما ينطق الايه فهو فاسد فانه نزل في القران رد لشان

لمانع الكفار انه افتراه من عنده فلا تعلق له بموضع النزاع وقيل المراد بالهوى هوى النفس الاماره بالسوء والاجتهاد عمل بالعقل
لا بهوى النفس ولئن سلمنا عمومه فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن لان تقريره يدل على حقيقته
كما اذا ثبت ابتدا بالوحي **قوله** الا انه عليه السلام معصوم الى اخره هذا جواب عما يقال لما جاز له الاجتهاد كان ينبغي ان يكون منزلته
دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته فقال ليس كذلك لانه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطا مع ان اجتهاده لا
يحتمل الخطا عند اكثر العلما لانه واجب الاتباع فلو جاز الخطا لكنا مامورين باتباع الخطا وذا لا يجوز وان احتمل الخطا كما هو مذهب اكثر
اصحابنا بدليل قوله تعالى عفى الله عنك الايه فانه يدل على انه اخطا وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر ولا يحتمل القرار على الخطا لكن
فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده دل انه هو الصواب فوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف اجتهاد غيره حيث
يجوز مخالفته لمجتهد اخر لاحتمال الخطا والقرار عليه **قوله** وهذا كالالهام اى الاجتهاد في انه قطعي من النبي لا من غيره
نظير الالهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجه قاطعه في حقه عليه السلام حتى لم يجز مخالفته لتوحده بانه
من عند الله بخلاف الهام غيره فانه ليس بحجه **قوله** وشرايع من قبلنا الى اخره اعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه بشريعه
من قبلنا من الانبيا ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن ذلك لان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان تختلف
الشرايع وتتفق الا ان العلما اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبيا
قبل البعث فابى بعضهم ذلك واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابرهيم وقيل بشرع موسى
وقيل بشرع عيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار فيه ومحل هذه المساله اصول التوحيد والثاني انه عليه السلام وامته
هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث وهي مساله الكتاب فذهب اكثر اصحابنا وعامه اصحاب الشافعي وبعض المتكلمين الى انه كان متعبدا
بشرايع من قبلنا وان كل شريعه ثبتت لنبي فهي باقيه في حق من بعده الى قيام الساعه الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا
شريعه من قبلنا على انه شريعه لذلك النبي وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا
بشرايع من قبلنا وان شريعه كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي اخر الا انا لا نحمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها
الا اذا قام الدليل على بقايه وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على انه شريعه لنبينا
ولم يفصلوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت ببيان القران والسنه وذهب اكثر
مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد وشمس الائمه وفخر الاسلام وعامه المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله انه كان شريعه
من قبلنا او ببيان الرسول يلزمنا العمل به على انه شريعه نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من
كتبهم فانه لا يجب اتباعه لما انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم ولا قول من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب

أو بتقرير جماعتهم وذلك لا يكون حجة لما قلنا واحتج من قال باختصاص كل شريعة بصاحبها بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
فإنه يقتضي أن يكون لكل نبي شريعة مخصصة وبأن بعث الرسل ليس إلا لبيان ما للناس حاجة إليه وإذا لم يجعل شريعة رسول
منتهية بمبعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن للناس بالبيان عند بعث الثاني حاجة فلم يكن في بعثه
فائدة والله تعالى لم يرسل رسولا بلا فائدة فثبت أن الاختصاص هو الأصل واحتج الفريق الثالث بأنه عليه السلام كان أصلا
في الشرائع بدليل أخذ الميثاق في قوله عز وجل وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق
لما معكم لتؤمنن به ثم أمر الدلائل على أنهم بمنزلة من يعمل للخراج وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام بأنه لا نبي بعده
فكان الكل ممن تقدم أو تأخر في حكم المتبع له وإذا كان كذلك لا يستقيم أن يكون متعبدا بشريعة من سلف لأن فيه جعل
الرسول تبعا لواحد من أمته ممن تقدم وهذا نقص درجة ولا يستجيز ذلك أحد من أهل الملة ألا ترى أن النبي عليه السلام لما رأى صحيفة
من التوراة في يد عمر رضي الله عنه قال أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعي
ولأن الرسول سفير بين الله وبين عباده ليبين لهم مصالح دارهم فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسول من
قبلنا سفيرا بيننا وبين أمته لا رسول الله وهذا فاسد ولا حجة لهم في قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة لأنه يدل على نسخ الأول
في الجملة ولا يدل على انتساخها بالكلية فما بقي منها غير منسوخ يصير شريعة للمتأخر والدليل على أن المذهب
ما ذكرنا أنه احتج محمد في جواز القسمة بطريق المهايأة بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتج أبو يوسف في جريان
القصاص بين الذكر والأنثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس مع أن ذلك كان ممن تقدم قوله وتقليد
الصحابي إلى آخره التقليد عبارة عن اتباع الغير فيما يقول أو يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تأمل في الدليل كأنه
جعل قوله قلادة في عنقه ثم لا خلاف أن مذهب الصحابي إماما كان أو حاكما أو مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر وإنما الخلاف في أنه
حجة على التابعين ومن بعدهم فقال البردعي والرازي وجماعة من أصحابنا أنه حجة وتقليده واجب يترك بمذهبه
القياس وهو مختار فخر الإسلام والمتأخرين والمصنف وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه والشافعي في قوله
القديم وقال الكرخي وجماعة من أصحابنا لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس وإليه مال القاضي أبو زيد وقال الشافعي في
قوله الجديد لا يقلد أحد منهم وإن كان فيما لا يدرك بالقياس وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز تقليده إن
كان لا يوجه احتج القائلون بعدم الجواز بأنه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين
عن الخطأ كسائر المجتهدين ألا ترى أنه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم من فتواه إلى فتوى غيره وكانوا لا يدعون
الناس إلى أقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطأ لما جاز لهم ذلك وقد قال ابن مسعود إن أخطأت فمني ومن الشيطان وإذا كان قول

الصحابي محتملا للخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم ثم الشافعي لم يفرق بين ما لا يدرك بالقياس
وبين غيره لأنه يجوز أنه إنما أفتى فيما لا يدرك بالقياس بخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز أن لا يكون كذلك في غيره لا احتمال لما
احتمل أن لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر وفرق أبو الحسن ومن تابعه بينهما بقبول قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس
لتعين جهة السماع إذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لأن الدين يتلقى منهم ثابت واحتج القائلون بوجوب التقليد بالنص وهو قوله تعالى
والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان مدح الصحابة والتابعين لهم بإحسان وإنما استحق التابعون
المدح على اتباعهم بإحسان من حيث الرجوع إلى رأيهم دون الرجوع إلى الكتاب والسنة لأن في ذلك استحقاق المدح لهما
لا باتباع الصحابة وذلك إنما يكون في قول لم يظهر من بعضهم خلاف فأما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح
فإنه إن كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم إذا لم يوجد
بينهم اختلاف كذا في الميزان وبالمعقول وهو من وجهين أحدهما احتمال السماع في قول الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب
من حاله أنه يفتي بالخبر وإنما يفتي بالرأي عند الضرورة وتشاور القرناء لاحتمال أن يكون عندهم خبر وإذا لم يجد اشتغل
بالقياس وقد ظهر من عادتهم أنهم كانوا يسكتون عن الإسناد عند الفتوى إذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم وإذا
ثبت احتمال السماع في قوله كان هو الأصل لتقدمه على الرأي فكان تقديم قوله من هذا الوجه كتقديم خبر الواحد
على القياس والثاني أن قوله إن كان صادرا عن الرأي فرأيه أقوى من رأي غيرهم لأنهم شاهدوا طريق رسول الله في
بيان الأحكام وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام ولهم زيادة احتياط
في حفظ الأحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم وبما ذكرنا
خرج الجواب عن قولهم إنه محتمل فلا يجوز تقليده لأنا وإن سلمنا ذلك ولكن ليس الاحتمال المحمل على غلط وأحد فإن
خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس وكذا إذا تعارض القياسان ولأحدهما نوع ترجيح وجب الأخذ بالراجح فكذا قول
الصحابي لكونه أقرب إلى الصواب قوله وقد اتفق عمل أصحابنا إن أصحابنا أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمدا
ومن تابعهم فإنهم قالوا بالتقليد فيما لا يدرك بالقياس مثل المقادير كتقدير أقل الحيض بثلاثة أيام وأخذوا بقول عمر وعلي
وابن مسعود وعثمان بن أبي العاص وأنس رضي الله عنهم وفساد شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن مع أن القياس يقتضي
جوازه كما قال الشافعي لأن الملك قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع كالبيع من غيره عملا بقول عائشة رضي الله عنها
وهو ما روي أن أم يونس امرأة جاءت إلى عائشة وقالت إني بعت من زيد بن أرقم خادما بثمانمائة درهم إلى العطاء فاحتاج إلى ثمنه فاشتريته
منه قبل محل الأجل بستمائة فقالت عائشة رضي الله عنها بئسما شريت واشتريت أبلغي زيد بن أرقم أن الله تعالى أبطل جهاده وحجه مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم

ان لم يثبت فاتاها زيد معتذرا فتلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فتركها القياس فان
القياس لما كان مخالفا لقولها نعرف ان قولها عن سماع بدليل انها جعلت جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد
واجزية الحرام لا يعرف بالرأي ولذا اعتذر زيد فدل على ذلك ايضا وان بعضهم يخالف بعضا في المجتهدات وما كان
الى صاحبه واختلف عملهم في غيره اي اختلف عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس في تقليد الصحابة يعني لم يستقر مذهبهم
في هذه المسألة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد اعلام قدر راس المال الذي تسميته مقداره
ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع
فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه وابو حنيفة رحمه الله شرط الاعلام لجواز السلم فيما
ذكرنا وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنه وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك كالصباغ والقصار انه ضامن
لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب
والحرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان عليه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن
الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة المروي عن علي فقال انه امين ولا يضمن شيئا كاجير الوحد والمودع
وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبر وضمان شرط لا ثالث لهما وضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد
عقد موجب للضمان ولم يوجد التعدي ايضا لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية فيبقى العين امانة في يده
كالوديعة فلا يضمن بالهلاك فهذا معنى قول الشيخ كما في اعلام راس المال والاجير المشترك قوله وهذا
الاختلاف الى اخره اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي بعد بيان محل النزاع ذكر في الميزان وصورة المسألة
ما اذا ورد عن الصحابي قول في حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع بها البلوى والحاجة للكل ولم
يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك واما
اذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى يعم العامة واشتهر
مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به واما اذا اختلفوا في
فالحق لا يعدو اقاويلهم حتى لا يجوز لاحد ان يقول قولا خارجا عن اقاويلهم وقيل صورة المسألة فيما اذا ورد
قول عن صحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره تسليم ولا انكار ولو كان ورد فيما لا يدرك بالقياس كان حجة
بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره انكار كان ذلك اختلافا
منهم في ذلك الحكم بالرأي وذلك يوجب الترجيح او العمل بايهما شاء بعد تعذر الترجيح وعدم احداث قول اخر

لانهم

لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال فيما قالوا ضرورة تعذر اجماعهم على الخطأ
وخروج الحق عن اقوالهم فيكون مردودا ولا يسقط بعض الاقوال ببعضها ولا يطلب فيها تاريخ ليجعل الاخر
ناسخا للمتقدم لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبي تعين وجه الاجتهاد فدخل بمحل القياس ولا
نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه قوله واما التابعي الى اخره
اجمعوا ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى
لا يصح تقليده وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق
وعلقمة فعن ابي حنيفة روايتان احديهما انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال وهو الظاهر من المذهب
والثانية وهو رواية النوادر انه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فاقلدهم لانه لما زاحمهم في الفتوى
وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقد صح ان عليا تحاكم الى شريح في درعه فادعى درعه عرفها
مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي فدعا قنبر فشهد له
ودعا الحسن فشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي
جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به
صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي فقال هذا الدرع وهذا الفرس لك فكان معه حتى قتل يوم صفين وكان انس
ابن مالك رضي الله عنه اذا سئل عن مسألة فقال سلوا عنها مولانا الحسن البصري لانه كان ولد في ايام ام سلمة زوجة النبي عليه السلام
وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق شاة بعد ما اوجب ابن عباس مائة من الابل فرجع
الى قول مسروق وفي شريح والحسن ومسروق وغيرهم من التابعين وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع
ولفضل اصابتهم في الرأي ببركة صحبة النبي ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي وان زاحمهم
في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك ان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد وتلك المعاني التي
بني عليها وجوب التقليد او جوازه مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد
وذكر شمس الائمة لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روي عن ابي حنيفة انه
كان يقول بخلافهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا
يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به فكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر وفخر الاسلام اعتبرها واثبت
الخلاف وتابعه المصنف في ذلك وجعل رواية النوادر هو الاصح ووجهه ان التابعي لما زاحم الصحابة في الفتوى
علم ان

رايه في القوة والضعف مثل راي الصحابة فيجوز تقليده كما في الصحابة

باب الاجماع

الاجماع في اللغة العزم يقال اجمع على المسير اي عزم والاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا
وفي الشريعة اتفاق كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر
موافقة العوام ومخالفتهم فيه اصلا فاما من اعتبرها لا يحتاج فيه الى التقييد وشرط اجتماع الكل في الاجماع
عنده هو الاتفاق في عصر على امر من جميع من هو اهله من هذه الامة ثم الاجماع حجة قطعية عند عامة
المسلمين وعند بعض المعتزلة والخوارج والنظام والروافض ليس بحجة احتجوا بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط
اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا يرى ان اهل الشام لا يعرفون اهل العلم بالمشرق والمغرب فضلا عن ان
يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فعلم ان معرفة اقاويلهم متعذر وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في
الاخبار يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعوا الى اجماعهم في الاخبار يوجد سبب ايضا
يدعوا الى اجماعهم في اعتقاد الاحكام والانتشار وانما يمتنع عن الفعل عادة اذا لم يكن سببا يحمل فاما اذا كان كذلك
فلا يمتنع كالعامة بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر
الله تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في
البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا
امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير متبين في هذه الاية فيلزم منه الاجمال في المعطل فيقول ذلك الصادق في
كل الامور الذي يجب متابعته اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة
عليه وليست القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعرف واحدا نقطع فيه من الصادقين فثبت ان
الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة فدل على ان الاجماع حجة كذا في الميزان واما السنة
فما روي عن النبي عليه السلام انه قال لا تجتمع امتي على الضلالة وقال عليه السلام لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة ولا
على خطا وقال عليه السلام وما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وغيرها من الاحاديث التي كانت ظاهرة مشهورة
بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع واما المعقول فلما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل
القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته باقية الى يوم القيامة ثم وقعت حوادث لم يوجد في الكتاب
والسنة واجمعت الامة على حكمها ولو لم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته
في بعض الاشياء فلا تكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال فوجب القول

يكون

يكون الاجماع حجة قطعية لدوام الشريعة بوجوده ولا يقال ان الاجماع يكون في حق العمل كالقياس وخبر الواحد
فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة لانا نقول انما يعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا او على الجملة
لا يخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فمتى جوزتم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما
اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو باطل وشيء انما اتوا به لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون عملا بلا شريعة
فيقطع شريعته في حق ذلك الحكم ابدا كذا في الميزان وفيه بحث يعرف بالتامل. قوله. ركن الاجماع نوعان
اعلم انه لا بد للاجماع من ركن وهو ما يقوم به الاجماع واهلية من ينعقد الاجماع برايه وشرط وهو ما يكون
متوقفا عليه بعد صدوره من اهله وحكم وهو الاثر الثابت به وسبب وهو المعنى الداعي اليه وهو المسمى بمستند
الاجماع فركنه نوعان عزيمة وهو ما كان اصلا في باب الاجماع ورخصة وهو ما جعل اجماعا للضرورة فاما العزيمة
فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من
الخاص والعام فيما يستوي الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى كتحريم الزنا والربا والامهات واشباه ذلك
او يشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام كحرمة نكاح المراة على عمتها
وفرايض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار واشباه ذلك كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله والرخصة وهو ان
يتكلم او يفعل البعض وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التامل ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به
عند اكثر اصحابنا ويسمى ذلك اجماعا سكوتيا وذكر صاحب الميزان ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد
والانكار في غير حالة التقية بعد مضي مدة التامل لان ترك النكير في حالة التقية امر معتاد بل مشروع رخصة
فلا يدل ذلك على الرضا وكذا السكوت والامتناع من الرد قبل مضي التامل حلال شرعا فلا يدل على الرضا وقال
عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية والشافعي وداود الظاهري وبعض المعتزلة هذا
ليس باجماع ولا حجة لان السكوت محتمل في نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا لانه يحتمل ان يكون السكوت عن خوف او تفكر
الا يرى ان ابن عباس خالف عمر في مسالة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفي رواية منعني
من ذلك درته ولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد لادى الى ان لا ينعقد الاجماع لتعذر
اجماع اهل العصر على قول يسمع منهم والمتعذر منفي بالنص قال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بل المعتاد في كل عصر
ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولانا اجمعنا ان مثل هذا اجماع في المسائل الاعتقادية فكذا في مسائل الاجتهادية
لان الحق في الموضعين واحد لانه لا يحل السكوت في الموضعين لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يحمل سكوته

وقول

سلمنا ان ذلك فسقا وتركا للواجب فالعدالة مانعة عنه خصوصا بالصحابة فان ظهر من صغارهم الرد على الكبار
المنكر ذلك منهم اذا كان ذلك حقا واما حديث ابن عباس فغير صحيح لان عمر رضي الله عنه كان يقدمه على البدر من الصحابة ويسأله
ويمدحه وقد انشد ابن عباس ابياتا فقبلها عمر واستحسنها مع ان عمر رضي الله عنه كان الين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان
يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فيّ لم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي ولما نهى عن المغالات في المهر في خطبته
قالت امرأة اما سمعت قول الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا افتمنعنا مما اعطانا الله تعالى فبكى عمر وقال كل الناس افقه من عمر
حتى النساء في السوق ولئن صح هذا القول من ابن عباس فتأويله انه لم يظهر لما علم ان عمر افقه منه فلا يظهر رايه في مقابلة رايه
قوله واهل الاجماع اعلم ان اهل الاجماع من كان مجتهدا ليس فيه بدعة ولا فسق ظاهر لان الحجج التي تدل
على حجة الاجماع يدل على اشتراط هذه المعاني لان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا
للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه وثبوت التهمة لانه لما لم يتحرز عن اظهار فعل ما يعتقده باطلا لا يتحرز عن اظهار قول
يعتقده باطلا ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد
غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه في حقه لان اجتهاده في حق الفاجر مثل سواه
والجواب ما ذكرنا ان قوله متهما لبطلان واما صاحب الهوى فان غلا في هواه حتى كفر لا يعتبر قوله كالمجسمة فانهم غلوا
في التشبيه وبعض الروافض فانهم غلوا في امر علي حتى قالوا غلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد عليه السلام وهذا كفر
لان المعتبر اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا ولهذا اذا دعا الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه
حينئذ يتعصب لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع
ولهذا لم نعتبر خلاف الروافض ايانا في خلافة الشيخين ولا خلاف الخوارج في خلافة علي واما الاجتهاد فشرط في حال
دون حال ففي اصول الدين كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوات العوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع
وفيما يختص بالرأي فلا عبرة لمخالفة العوام ولا بمن ليس من اهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف الا الكلام
والمفسر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصر له في طرق المقاييس والنحوي الذي لا علم له بالادلة
الشرعية واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له في اصول الفقه وفيمن يفرد باصول الفقه ولم يحفظ
الفروع فمنهم من اعتبر الاصولي دون الفروعي لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد ومنهم من اعتبر الفروعي لا الاصولي
لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذي عدم ذلك في العامة ومنهم من
نفاهما واليه يشير كلام فخر الاسلام ومن الناس من زاد على اشتراط الاجتهاد كون المجمعين من الصحابة فقال

لا اجماع

لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة
لان النبي عليه السلام مدحهم واثنى عليهم في آثار كثيرة ولان الاجماع حجة باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهم الاصول في ذلك وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا من عترة الرسول اي
قرابته لقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي خص الفضل بهما
وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل ذلك عن مالك رضي الله عنه لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما
ينفي الكير خبث الحديد والخطا من الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم الخطا وجب اتباعهم ضرورة ولان
المدينة دار الهجرة وموضع قبر النبي ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام وفيها ظهر العلم ومنها صدر
فلا يجوز ان يخرج الحق عن اقوال اهلها والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة العدالة والاجتهاد لما ذكرنا ان الحجج
التي تدل على حجية الاجماع لا تختص بزمان ولا بمكان ولا بقوم بل تدل على اشتراط العدالة والاجتهاد كما ذكرنا
قوله وانقراض العصر قال الشافعي انقراض العصر وهو موت جميع اهل الاجتهاد الذين كانوا في وقت نزول
الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها شرط لانعقاد الاجماع لان الاجماع انما صار حجة بناء على وصف الاجماع
ولا يثبت الاجماع الا باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لاحتمال الرجوع قبله وهو
مذهب احمد بن حنبل وابن فورك وعند الجمهور الانقراض ليس بشرط وهو الاصح من مذهب الشافعي لان ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص
الواردة لا يفصل بين الانقراض وعدمه ولان الحول لا يعد والاجماع لازمة لا لاهله فيثبت ذلك بنفس الاجماع من غير توقف على
الانقراض لانه لو توقف لجاز ان يكون الامة حين اتفقت اجمعت على الخطا وانه غير جائز واما قولهم الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض
لاحتمال الرجوع ففاسد لانا بينا ان الاجماع ينعقد بنفس الاتفاق وبعد ذلك رجوع الواحد لا يعتبر لمخالفته الدليل
القطعي لكونه مبينا ان الاجماع انعقد خطأ ولو رجع الكل صار اجماعا آخر وعن الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد
الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح قوله وقيل يشترط للاجماع اللاحق الى آخره واختلف القائلون
بان اجماع من بعد الصحابة حجة انه هل يشترط للاجماع اللاحق عدم اختلاف السابق وصورته اذا اختلف اهل عصر في مسألة
على قولين فذلك الاختلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسألة فعند اكثر
اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث يشترط حتى يمنع انعقاد الاجماع وتبقى المسألة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في
ذلك فقال الكرخي لا يشترط ولا يمنع انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام
ومن تابعه والقفال من اصحاب الشافعي وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد

وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في بعض الروايات مع ابي حنيفه وفي بعضها مع محمد وذلك لان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد
لا ينفذ قضاوه عند محمد مع ان بيع ام الولد مختلف فيه بين الصحابه فعند عمر لا يجوز وعند علي وجابر يجوز فدل هذا الجواب
على ان عنده ارتفع الخلاف السابق باجماع التابعين فانهم اجمعوا على انه لا يجوز بيع ام الولد وروى الكرخي عن ابي حنيفه ان قضاوه
لا ينقض فهذا دليل على ان الاختلاف الاول مانع من الاجماع المتاخر عنده حتى صح القضا ولم ينقض والاصح هو الاول
وقال بعض مشايخنا لا يدل هذا الجواب عنه على ان ذلك الاختلاف السابق يمنع انعقاد الاجماع المتاخر بل تاويل قوله ان
الاجماع الذي تقدمه خلاف اجماع مختلف فيه اذ عند بعض العلما ليس باجماع وفيه شبهه عند من جعله اجماعا
حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك لا ينقض قضا القاضي فيه لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل هو مخالف
لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضا في مجتهد فيه فينفذ وفي الفصول الاسروشني وفي القضا بجواز بيع ام الولد روايات
واظهرها انه لا ينفذ وفي قضا الجامع انه يتوقف على امضا قاض اخر ان امضى نفذ والا بطل وهذا اوجه الاقاويل احتج من جعل عدم
الاختلاف السابق شرطا بان الحجه اتفاق كل الامه ولم يحصل لان المخالف الاول من الامه ولم يخرج بموته عن الامه ولم يبطل
قوله اذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت اصحابها ولو صح ان خلافه اعتبر لدليله لا لعينه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر
الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كنفسه مخالفا ولانه يلزم من تصحيحه نسبه بعض الصحابه الى الضلال
لانه يتبين بالاجماع ان قوله خطا وذلك لا يجوز واحتج من لم يجعل الاختلاف مانعا بان الدلايل التي عرف بها كون الاجماع
حجه لا تفصل بين اجماع سبقه خلاف ام لا ولانهم كل الامه في هذا الوقت وقولهم دليل الخصم باق مسلم لكنه لم يبق معتبرا بعد
ما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس ينسخ ذلك القياس ولا يلزم التضليل ايضا لان الراي كان حجه قبل ظهور
الاجماع فاذا ظهر انقطع مقتصرا على الحال كالصحابه اذا اختلفوا في امر بالراي فلما اعرضوا ذلك على رسول الله ورد
قول البعض لا ينسب صاحبه الى الضلال وكصلاه اهل قبا بعد نزول النص وقبل بلوغ الخبر اليهم **قوله** . والشرط اجماع الكل
قال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في روايه عنه وبعض المعتزله لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع
بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفه الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ حد التواتر منع خلافه عن انعقاد الاجماع والا فلا
وعن الجرجاني والرازي من اصحابنا ان الجماعه ان سوغت الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به كخلاف ابي بكر رضي الله عنه
في قتال مانعي الزكوه وان لم يسوغوا له الاجتهاد لا يعتد بخلافه كخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض الوضوء وهو اختيار شمس
الايمه وقيل يكون قول الاكثر حجه ولا يكون اجماعا وهو مختار بعض المتاخرين احتج من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام عليكم
بالسواد الاعظم وقوله عليه السلام يد الله مع الجماعه ومن شذ شذ في النار وبان الامه في خلافه ابي بكر اعتمدوا على الاجماع

وقد خالف

وقد خالف جماعه منهم سعد بن عباده وعلي وسلمان فلم يعتدوا بخلافهم قلنا ان اجتماع الكل شرط لان المعتبر اجماع الامه
فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجتماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطي ويصيب فاحتمل ان
يكون الصواب معه ولان الاجماع عرف حجه بالدليل السمعي من غير ان يعقل باجماعهم دليل اصابه الحق يعني يثبت كونه حجه غير
معقول المعنى ولهذا لو كان في عصرنا اثنان او ثلاثه من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم يثبت الاجماع واذا كان كذلك
لا يصح ابطال حكم الافراد ولان ما ثبت غير معقول المعنى وجب رعايه جميع اوصاف النص والنص يتناول كل اهل الاجماع
لان لفظ الامه في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي يتناول الكل وقد اختلف اصحاب الرسول في الاحكام وربما كان المخالف واحدا كمخالفه
ابن عباس في العول وربما قل عددهم كخلاف ابن عمر وابي هريره اكثر الصحابه في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يعدون الكل
اختلافا لا اجماعا واما معنى قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم مما دون الكل ويجب الحمل عليه
توفيقا بين الدلايل السمعيه او المراد منه متابعه السواد الاعظم متابعه الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله
ثم خالف البعض لشبهه لان رجوعهم ليس بصحيح بعد انعقاد الاجماع وهذا هو الجواب من قوله عليه السلام من شذ شذ
في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقه يقال شذ البعير وند اذا توحش بعدما كان اهليا واما امامه ابي بكر رضي الله عنه
فلم يكن بانه قبل موافقه علي وسعد وسلمان بالاجماع بل بالبيعه من الاكثر وهي كافيه لانعقاد الامامه ثم رجع هولاء اليها اتفق
عليه العامه تقرر الاجماع على امامته **قوله** وجملته في الاصل الى اخره اعلم ان الاجماع حجه مقطوعه بها عند
عامه المسلمين ومن اهل الاهوا من لم يجعله حجه مثل النظام والقاشاني من المعتزله والخوارج واكثر الروافض وقد بينا
الدلايل من الجانبين في اول الباب **قوله** . في الاصل اي اصل الاجماع من غير نظر الى العوارض يعني الاجماع يثبت
الحكم قطعا كالكتاب والسنه بالنظر الى اصله وان لم يثبت اليقين في بعض المواضع بسبب العارض كالاجماع المنقول بخبر الواحد
وقد يقول حكما شرعيا اي امرا دينيا سوا كان من الاصول كنفي الشريك ومن الفروع كوجوب الصلاه اذ لو كان امرا
دنيا وكتجهيز الجيش والعماره فقد اختلفوا فيه قال بعضهم يكون حجه وقال بعضهم لا يكون حجه **قوله** والداعي
الى اخره الداعي اي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد والقياس وقد يكون من الكتاب
الا ترى انا اجمعنا على حرمه الامهات والبنات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الايه وعلى عدم جواز بيع الطعام قبل القبض
بسببه السنه المرويه في الباب وعلى حرمان الربا في الارز بسببه القياس وعلى امامه ابي بكر رضي الله عنه بسببه
الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامه في الصلاه وقال ابن جرير والقاشاني من المعتزله والشيعه واصحاب الظواهر
لا ينعقد الاجماع الا بدليل قطعي ولكن المذكور في عامه الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد

واختلفوا في انعقاده من القياس لاختلاف الناس في القياس انه حجة ام لا فان الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه من نفاه القياس فذلك يمنع من انعقاده ولكنا نقول وقوعه عن خبر الواحد او القياس لا يستحيله العقل والنصوص التي توجب حجيته لا تفصل بين كون مستنده قطعيا او ظنيا وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا بالقياس وخبر الواحد اذ عند وجود التواتر او الكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما وقال بعضهم ينعقد الاجماع الا عن دليل بل بالالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب لان الدلايل الا لو لم ينعقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق للاجماع فايدة وقد وقع الاجماع لا عن دليل في بيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان حال الامة لا تكون اعلى من حال الرسول ومعلوم انه لا يقول الامر عن وحي ظاهر او خفي او عن استنباط من النصوص فالامة اولى ان لا يقولوا الا عن دليل ولان الاجماع لا يتصور الامر العدول فلا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رأوه مؤثرا في الحكم وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق فيه فايدة باطل لان فيه فوايد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجايزة قبله بالاتفاق وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه

قوله وادا انتقل الينا الى اخره الاجماع احد الادلة القاطعة كالسنة فكما ثبتت السنة في حقنا بدليل قطعي وبدليل ظني فكذا الاجماع واذا انتقل الينا اجماع الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع كفرا وذلك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر واجماعهم على قتال من منع الزكوة واذا انتقل الينا بالافراد اي بنقل الاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا كنقل السنة بالاحاد فوجب العمل دون العلم وتقدم على القياس عند اكثر العلما وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله على شي كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل عن بعض اصحابنا وعن الغزالي انه لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نسلم انه يثبت به اجماعا قاطعا بل يثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بادلة قاطعة ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشرع لانه لا مدخل للراي في نصب الشرع ولا مدفع

لهذا

لهذا الا بان يجعل وجوب العمل ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم تتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به الزم من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل واسطة او وسايط لعدم القايل بالفصل

قوله ثم هو اي الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا فانه مثل الاية والخبر المتواتر فيكفر جاحده لانه اجماع لا خلاف فيه ففيهم عترة الرسول واهل المدينة ثم الذي نص البعض وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة دون النص ولهذا لا يكفر جاحده لان هذا ليس باجماع عند الشافعي وابن ابان كما بينا ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وانه بمنزلة خبر الواحد فيوجب العمل دون العلم والامة اذا اختلفوا على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل خلافا لبعض الناس فان عندهم يجوز احداث قول اخر لان السكوت عن قول لا يدل على نفي قول اخر ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق لا يعدو اقاويلهم لانهم اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اذ لا يجوز نسبتهم الى الجهل وقيل هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة واما الاجماع المركب فاجماع ولكن الحكم يصير مختلفا بفساد احد الماخذين كانتقاض الطهارة عند وجود القي ومس المرأة لكن بالقي عندنا وبالمس عنده فلو قدر عدم كونهما ناقضين لم يبق الاجماع لان الحكم ينتهي بانتهاء سببه ولهذا سقط سهم ذوي القربى لانقطاع علته وهي النصرة وسقطت المؤلفة قلوبهم والا لا نسخ بعد رسول الله واما عدم القايل بالفصل فانه نوعان احدهما ان يكون منشأ الخلاف واحدا وذلك بان يثبت الاصل المختلف فيه ثم يثبت الحكم في الفروع نتيجة الاجماع كما يقال القدر مع الجنس علة فلا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه ومن من الحديد بمنوين منه والصغر علة لولاية الانكاح فيملك تزويج البنت الصغيرة لعدم القايل بالفصل وهذا صحيح يضاهي الاجماع المنعقد في الفروع وارشد ايضا من الاصل المختلف فيه ويتمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع الخصم من اصله كما يقال لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه لقوله عليه السلام والصاع بالصاعين فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين اجماعا لعدم القايل بالفصل وهذا دون الاول في القوة لان ثبوت الحكم في الفرع وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد اصل الخصم اذا لم يجد الاصلان لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل متعددة ولا يقال هذا المجموع مما لم يقل به احد فلو ثبت يلزم اجماع الامة على الخطا لانا نقول جاز ان يكون المخطي في احدى المسئلتين مصيبا في الاخرى فاستحال

اجماعهم على الخطا والنوع الثاني ان لا يكون المنشا واحدا كما يقال النفي والمس ناقض بالاجماع ولكن الفرق ليس
بناقض بالنص فيكون المس ناقضا لان احدا لم يقل بشمول العدم ومثل هذا ليس بحجة لما ذكرنا ان الحكم يسمى
بانتهاء سببه ولان السلف تمسكوا بالدليل في كل مسئلة فلو كان مثل هذا حجة لاستوا الحكم في مسئلة وتمسكوا
بالاجماع في الباقي

باب القياس

القياس في اللغة التقدير يقال قس النعل
بالنعل اي قدره به ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمي ؤ في الشرع تقدير
الفرع بالاصل في الحكم والعلة وقد اعترض على هذا التعريف بان القياس يجري بين المعدومين وذكر الفرع والاصل
في المعدوم فاسد لان الاصل اسم لشيء يبتني عليه غيره وكذا الفرع اسم لشيء يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء
وقيل في الجواب عنه ان يمنع تفسير الاصل والفرع بهذا لذا قيل وفيه بحث والمعول عليه في تحديده مانقل عن
الشيخ ابي منصور رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ الابانة دون
الاثبات لان القياس مظهر للحكم لا مثبته لان المثبت هو الله سبحانه وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا
عن لزوم انتقال الاوصاف وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين والمعدومين وقياس عدم
العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن الفهم قوله
وانه حجة اي القياس حجة نقلا وعقلا اعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول
الديانات وقيل في تحديده هو رد غائب الى شاهد ليستدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة العقليات
عند اهل القبلة سوى بعض اهل الحديث والامامية من الروافض والحنابلة والمشبهة والخوارج الا النجدات
منهم وهؤلاء انكروا القياس الشرعي ايضا سوى الحنابلة واما القياس الشرعي على ما ذكر تفسيره فعند جميع الصحابة
والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو جائز عقلا وواقع شرعا وقالت الشيعة والخوارج سوى النجدات منهم
واكثرهم النظام وجماعة من المعتزلة ورود التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه والقاشاني انه ليس بممتنع
عقلا ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا تمسك نفاة القياس بآي من الكتاب مثل قوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء اي ما تركنا
من شيء الا وقد بيناه لكم فما بكم اليه حاجة فمن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيا في الابانة وتعلقوا بالاخبار
ايضا مثل حديث واثلة بن الاسقع ان النبي عليه السلام قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فقاسوا
برأيهم فضلوا واضلوا ومثل حديث ابي هريرة انه عليه السلام قال تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة

بلغ مقابله

رسوله وبرهة بالرأي فاذا فعلوا ذلك ضلوا وبان الحكم المطلوب بالقياس محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل
الذي في اصله شبهة لان من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن العجز في اثبات حقه بما فيه شبهة بخلاف
اخبار الآحاد فان اصلها قول الرسول وهو حجة قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال فقويت بمثل هذه الشبهة
في انتفاء اليقين ويخرج الخبر بها من ان يكون حجة موجبة للعلم كالنص المأول بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بدليل فيه اصله
شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعي وبان مدار الشرع على الفروق بين المتماثلات في الاحكام كايجاب الغسل بخروج المني
الزنا ونهما مع ان الزنا دون القتل وكايجاب الجلد بالنسبة الى الزنا دون النسبة الى الكفر الذي هو اعظم منه وكايجاب
القطع على سارق قليل دون غاصب كثير وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في ايجاب القتل وكالجمع بين القاتل والمظاهر
والمفطر عمدا في ايجاب الرقبة واذا كان كذلك لا يعلم معرفته بالرأي لكونه واردا على خلاف موضوع الشرع وصيغة فان
القياس التسوية بين المتماثلات في احكامها والاختلاف بين المختلفات في احكامها واحتج من اثبت القياس بالنقل والعقل اما النقل
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو رد الشيء الى نظيره ولذا حكي عن ثعلب وهو القياس بعينه اذ هو
رد الشيء بنظيره وقيل الاعتبار التبيين قال تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والتبيين المضاف الينا هو اعمال
الرأي في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره كذا ذكره شمس الائمة وقيل الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة مشتق من
العبور يقال عبرت النهر اي جاوزته وذلك يتحقق في القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت
الامر فان قيل لا نسلم ان الاعتبار هو الانتقال بل هو الاتعاظ لتبادر الفهم اليه ولصحة نفيه عن القايس
الذي لا يتعظ ولترتبه في هذا النص على قوله يخربون بيوتهم الآية وانما يحسن ذلك لو كان المراد الاتعاظ
دون القياس لركاكة قول القائل يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر ولئن سلمنا دلالته على القياس فنحمله على
القياس في الامور العقلية لا الشرعية او ما كانت علته منصوصة قلنا حقيقة الاعتبار الانتقال والمجاوزة
كما ذكرنا لا الاتعاظ تعالى اعتبر فلان فاتعظ فجعل الاتعاظ معلول الاعتبار والشيء لا يكون معلول نفسه واما
تبادر الفهم الى الاتعاظ دون غيره فممنوع واما صحة نفيه عن القايس الذي لا يتعظ فبالنظر الى اختلال اعظم
المقاصد اذ المقصود الاصلي من الاعتبار الاتعاظ فاذا اختل قيل هو غير معتبر واما الركاكة فمسلم اذا كان المامور
قياس الذرة على البر وليس كذلك لان المامور به مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جهاته وذلك ليس
بركيك فانه اذا سئل عن مسئلة فاجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا واما قوله فنحمله على كذا فقلنا الاصل في الكلام
اجراؤه على العموم ما لم يرد دليل الخصوص ولا دليل للتخصيص هنا ومن النقل حديث معاذ فانه عليه السلام حين وجهه الى اليمن

بم نفضي بامعا ذ فال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد في السنة قال اجتهد رايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله عا يرضى به رسوله فلم ينكر عليه في قوله اجتهد رايي بل مدحه على ذلك **قوله** واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب اي بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ثم نقول ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فيكون دليلا بعبارته ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات بحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وبيانه ان التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف احترازا عن مثله من الجزا واجب والقياس نظيره بعينه اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول وانما سماه دليلا معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتامل في معنى اللغة وصيغته **قوله** وكذلك التامل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها اي لاستعارة غير الفاظها الدالة عليها بالوضع او الاستعارة لهذه الالفاظ لغير موضوعاتها سايغ فكذلك القياس لانه نظيره لان التامل في حقايق اللغة لنقف على طريق المجاز ليستعير اللفظ في غير موضوعه لم يكن افترا على اللسان ولا وضعا من عند نفسه فكذلك التامل في معنى النص لاثبات حكم في نظيره لا يكون وضعا من عند نفسه فكان البابان واحدا غير ان المصير الى احدهما السماع من صاحب الشرع وفي الاخر من العرب لذا ذكره شمس الايمة **قوله** وبيانه اي بيان التامل في النص لاستخراج المعنى الذي هو مناط الحكم باشارة الشارع يتحقق في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث روي هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقدير لا بد من اضمار بدليل حرف البا فانه يقتضي فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وقد دلت المعاوضة فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الحنطة بالحنطة بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهو مختار المصنف بيعوا الحنطة والحنطة اسم المكيل فويل بجنسه حيث قال الحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق والاحوال شروط فان الطلاق يتعلق بالركوب كما تتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فيكون المعنى بيعوا بهذا الوصف وهو التماثل والامر للايجاب كما مر والبيع مباح بالاجماع فيصرف الامر الى الحالة التي هي شرط اي اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا يبعد ان يكون الشي مباحا ويجب رعاية شرطه عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح والاشهاد شرط عند الاقدام عليه والمراد بالمثل المذكور في هذا الحديث القدر اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل وهذا لان المماثلة على الاطلاق غير مراد بالاجماع اذ لا يشترط التساوي في جميع الصفات والحبات فعلم ان المراد به المثل المقيد وهو المماثلة في الكيل واراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل لا يتصور قبل المماثلة والمماثلة تكون في القدر فيكون الفضل على القدر ملغ مقابله

ضرورة والربا اسم لزيادة هي حرام وهي فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال فثبت باشارة النص ان حكمه وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم النص **قوله** هذا حكم النص والداعي اليه كذا اي اذا عرفنا حكم النص فلا بد لهذا الحكم من سبب داع اليه مما هو ثابت بهذا النص واذا تاملنا وجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان يكون امثالا متساوية ولا يقتضي الى تحليف ما ليس في الوسع ولن يكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى اذ كل محدث موجود بصورته ومعناه فالكيل يسوي بينهما في الذات والجنس في المعنى **قوله** وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وبالاجماع ايضا فانه لو باع قفيز بر جيد بقفيز بر ردي ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة ينبغي ان يجوز كما في غير مال الربوا ولان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته في ذاته والاشيا الستة المذكورة في الحديث لذلك كان منفعتها في ذواتها لا في صفاتها فلم يكن اوصافها متقومة وفي الحقيقة قوله وسقطت قيمة الجودة جواب عما يقال لا نسلم ان المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فانه قد يبقى التفاوت بين البدلين في الوصف بعد استوايهما قدرا وجنسا فاذا لم تثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبد والثياب فقال انا نلتزم ذلك لو بقيت قيمة الجودة في هذه الاموال بل سقطت بالنص **قوله** وهذا حكم النص اي ما ذكرنا حكم النص عرفنا باشارته دون الراي ووجدنا الارز وغيره كالدخن والجص وساير المكيلات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو نظير المثلات اي العقوبات فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم اي من جزيرة العرب الى الشام لاول الحشر فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل قال تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم فالتحرير بينهما دليل على انه بمنزلة القتل فالكفر يصلح سببا للاخراج لانه يصلح سببا للقتل فيصلح ان يكون سببا له لانه بمنزلته واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ان بعده والحشر الثاني اجلاء عمر اياهم من خيبر الى الشام وقيل الحشر الثاني حشر يوم القيمة لان المحشر يكون بالشام **قوله** ثم دعانا اي دعانا الله تعالى الى الاعتبار والتامل في معاني النص بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار للعمل به اي ليعمل بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فيعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا لنوقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك هاهنا اي في مسالتنا هذه في الشرعيات الاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع ليعمل به فيما لا نص فيه واما الجواب عما تمسكوا فهو ان الكتاب بين لكل شي لا بما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب وهذا جواب عن الايات الا اذا القياس في الكتاب على ان المراد بالكتاب في الاية اللوح المحفوظ لذا ذكره عامة المفسرين واما الجواب عن حديث واثله فانهم كانوا يقيسون في نصب الشرايع ما لم يكن في التورية عما كان فيها واما القياس الذي نحن بصدده فانه

التحقيق اظهار ما كان ورد مشروعا الى نظايره او انهم قاسوا باعتبار الصوره دون المعنى كما يكون من اصحاب الطرد اليوم وفرقهم
بين حق الله تعالى وحق العباد ساقط لان جهة القبلة محض حق الله تعالى لانه لا ادا ما هو حق الله والله تعالى موصوف
بكمال القدره وسعه لذلك اطلق لنا العمل بالراي فيه اما لتحقيق معنى الابتلا او لانه ليس في وسعنا الا ما هو اقوى من ذلك وهذا
المعنى بعينه موجود في الاحكام وكذا فرقهم بين الخبر والعله لا يقوى اذ الوصف الذي هو عله عندنا موجب للعلم كما ان
الخبر اصله موجب للعلم وهذا لان الوصف كالخبر والتعليل كالروايه وكما احتملت الروايه الغلط احتمل التعليل الغلط
فلا فرق بينهما واما الفرق بين المتماثلات فلافتراقها في المعاني التي هي مناط الحكم وانتفا صلاحيته ما توهمه الخصم جامعا او وجوده
معارض في الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلاشتراكهما في معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعله صالحه لحكم
خلافه اذ لا مانع عند اختلاف الصور واتحاد نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفه **قوله** والاصول في الاصل معلوله
اي قابله للتعليل اختلف القايلون بالقياس في الاصول اي الكتاب والسنه فقال بعضهم هي غير معلوله في الاصل الا اذا قام
الدليل في البعض على كونه معلولا وقال بعضهم هي معلوله بكل وصف يصلح لاضافة الحكم اليه الا لمانع من النص والاجماع في البعض
فحينئذ يمتنع التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع وقال بعضهم وهو عامة مثبتي القياس هي معلوله اي الاصل
فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تمييزه من بين ساير الاوصاف في كونه مناط الحكم وهو مذهب بعض اصحابنا والشافعي
وقال بعضهم هي معلوله في الاصل ولكن لا بد من دلاله تميز الوصف المؤثر من ساير الاوصاف ولا بد قبل الشروع في التعليل
وتمييز الوصف المؤثر من اقامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليله في الحال معلول وهو مذهب القاضي ابي زيد وفخر الاسلام
وشمس الايمه كذا في الميزان فالعله في اصطلاح الفقها هي المعنى الذي يتعلق به حكم النص كذا في التقويم ثم احتج اهل المقاله الاولى
بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بمعنى اللغه ولا يدل النص على المعنى الشرعي لغه ولهذا اختص به الفقها دون اهل اللغه وبالتعليل
يتغير ذلك وينتقل الحكم الى المعنى الشرعي ثم المعنى الشرعي بمنزلة المجاز من الحقيقه فلا يجوز ترك الحقيقه الا بدليل لا يقال ان
الاوصاف متعارضه يعني يقتضي كل وصف غير ما يقتضيه الاخر والتعليل بجميع الاوصاف بان يجعل الكل عله واحده غير ممكن
لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل به يوجب انسداد باب القياس او بان يجعل كل واحد عله على حده غير
ممكن ايضا لافضايه الى التناقض وبكل وصف معين غير ممكن لانه يحتمل ان يكون هو العله ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجه اذ الحجه
لا تثبت بالشك فكان الوقف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فحينئذ يجوز ولان الحكم ظهر
عقيب كل الاوصاف التي اشتمل عليها النص فالتعليل بالبعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل والحاصل ان التعليل لا يجوز الا فيما ثبت جوازه عليه
بالنص او الاجماع واحتج اهل المقاله الثانيه بان الشارع لما جعل القياس حجه ولا يصير حجه الا بان يجعل اوصاف النص عله كان

اصلا في كل نص لان الدلايل الداله على حجية القياس لم تفصل بين نص ونص ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن بجميع الاوصاف لانسداد
باب القياس ولا بواحد منها للجهاله ولعدم جواز الترجيح بلا مرجح صار كل الاوصاف كلها صالحه فيصلح اثبات الحكم بكل وصف الا لمانع بان
تعارض بعض الاوصاف بعضها او يخالف نصا او اجماعا واما الجواب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل وبالمحتمل لا تثبت الحجه
ان يقول لما صار القياس حجه شرعا صار التعليل اصلا بكل نص لتعميم الحكم لكن يبقى في كل وصف احتمال انه غير مراد فلا
يترك الاصل بالاحتمال وعن قولهم التعليل تغيير للحكم وترك للحقيقه ان يقول انه التعليل في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير حكم
الاصل اذ الحكم في الاصل باق بعد التعليل على ما كان قبله فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحقيقه بل فيه تقريره باظهار
المعنى الذي يحصل به طمانينة القلب واحتج اهل المقاله الثالثه بان التعليل لما ثبت اصلا بالدلايل الموجبه للقياس كما مر وصار
اصلا في كل نص بطل التعليل بجميع الاوصاف لان التعليل شرع للتعديه مره وللجر اخرى عند الشافعي فانه جوز التعليل بعله
قاصره والتعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس كما بينا فلا بد من دليل يميز وصفا من ساير الاوصاف للتعليل وذكر شمس الايمه
ان الصحابه انما اختلفوا في الفروع لاختلافهم في الوصف الذي هو عله في النص اذ كل ادعى ان العله ما قاله فكان ذلك
اتفاقا منهم على ان احد الاوصاف هو العله فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف لانه مخالفه للاجماع بل بواحد فلا بد من دليل يميزه
واحتج اهل المقاله الرابعه بان دليل التمييز شرط عندنا ايضا كما قلتم الا ان عندنا دليل التمييز التاثير وعند الشافعي الاحاله
كما سنبين ان شا الله تعالى لكن يحتاج قبل بيان دليل التمييز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليله معللا
في الحال وليس بمقتصر على مورده بل يتعدى حكمه الى غيره فالحكم الثابت بالخارج من السبيلين يتعدى الى منفوس السره بالاجماع
فيجوز تعليله بعد ما يوصف قام دليل على كونه عله وهذا معنى قول الشيخ الا انه لا بد من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل
على انه للحال شاهدا اي معلول وذلك لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص
ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجمله فلا يصح التمسك به والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال
لان الظاهر يصلح حجه للدفع لا للالزام حتى صار التعليل قبل قيام الدليل على كونه معلولا صالحا للعمل وان لم يصلح للالزام به على الغير
على مثال استصحاب الحال فانه صالح حجه دافعه لا ملزمه وبيان هذا في الذهب والفضه فان حكم الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا
بعلة الوزن والجنس وانكر الشافعي هذا التعليل وقال انه ليس بمعلول فلا يصح منا الاستدلال لان الاصل في النصوص التعليل الا بعد
من اقامة الدليل على انه في الحال معلول والدليل عليه ان هذا النص يتضمن حكم التعيين بقوله عليه السلام يدا بيد والتعيين من باب الاحتراز عن
الربوا لوجوب المماثله يعني كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد الا يرى ان يعتبر احد البدلين شرط في كل عقد احترازا عن الدين بالدين
وانه مبني لنهي النبي عليه السلام عن الكالي بالكالي ووجوب التعيين في البدل الاخر هنا لاشتراط المساواه لما ان للنقد مزيه على النسيه
عرفا

فيحب الاحتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربوا بوبيد قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وقد وجدنا حكم التعيين عند معدياً بالسابع
حتى يشترط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين وقلنا جميعاً فيمن اشترى حنطة بعينها
لشعير بعينه غير مقبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفاً لان ترك التعيين في احد البدلين تفوت المساواة في البدل بالبدل
فثبت انه معلول بالاجماع. **قوله** فشرطه ان لا يكون الاصل الى اخره لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في
هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر الفقهاء والنظار هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز بالبر في تحريم بيعه
متفاضلاً كان الاصل هو البر عندهم وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع وقيل هو الحكم في
المحل المنصوص عليه وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل منها لبناء حكم الفرع على الكل واما الفرع فهو المحل
المشتبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس وهذا اولى لان الذي يتفرع على الغير
هو الحكم دون المحل فاذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد بالاصل في قوله ان لا يكون الاصل النص المثبت للحكم بمعنى الخصوص التفرد اي معرفة
حكمه من العامة لا يشاركه غيره لا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس والباقي بحكمه بمعنى مع ورود نص
آخر للسببية والمخصص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي يشترط ان لا يكون النص المثبت للحكم مختصاً مع حكمه بذلك المحل بنسب
احد يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فانه مخصص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد
بمحله وهو خزيمة بسبب قوله تعالى واستشهدوا شهيدين فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد
فاذا ثبت بدليل في موضع كان مخصاً به وان كان المراد منه محل الحكم بمعنى الخصوص التفرد ايضاً والباقي بحكمه صلة الخصوص وفي
نص آخر للسببية اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصاً بحكمه بسبب نص آخر مثل خزيمة فانه منفرد بقبول شهادته وعرف
هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا الآية وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم ويجوز ان يكون المراد من الخصوص خصوص
العموم الا انه خصوص بطريق الكرامة حتى يمنع عن القياس لان في الحاق الغير به ابطال كرامته سواء كان ذلك الغير مثله في
او دونه في الفضيلة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع عن القياس والنص الآخر الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعني
يشترط ان لا يكون محل الحكم مع حكمه مخصوصاً عن قاعدة عامة لحرمة وقصة خزيمة ان النبي عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي
واوفاه الثمن ثم جحد الاعرابي استيفاء الثمن وقال هلم شهيداً فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله فقال
عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبرنا به من اداء الثمن فقال عليه السلام
من شهد له خزيمة فحسبه قال العلامة مولانا حافظ الدين رحمه الله انما اختص بهذه الكرامة من بين الحاضرين لفهمه جواز الشهادة
للرسول عليه السلام بناء على ان قوله في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان وكان
قول الرسول اولى

بذلك **قوله** وان لا يكون معدولاً به اي الشرط الثاني ان لا يكون الاصل اي حكمه معدولاً به عن القياس والضمير في به
راجع الى الاصل والباء للتعدية لان العدول لازم وهو الميل عن الطريق ولا يبنى المجهول منه الا بالباء ويكون بمعناه لما
معنى الفاعل اي وشرط ان لا يكون حكم الاصل عادلاً عن سنن القياس اي مائلاً يعني لا يكون على خلاف القياس لانه اذا
كان مخالفاً للقياس لا يمكن الحاق الغير به ثم الخارج عن القياس على اربعة اوجه احدها ما استثني وخص من قاعدة عامة
ولم يعقل فيه معنى التخصيص كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه
غيره لتعذر العلة كاعداد الركعات ونصب الزكوات وهذا القسم يسمى معدولاً به عن القياس مجازاً اذ لم
يسبق له عموم وقياس حتى يسمى خارجاً عن القياس وثالثها القواعد المبتدأة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع
تعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج مما تناوله النص والاجماع وتسميته خارجاً عن القياس مجاز ايضاً وذلك
كرخص السفر والمسح على الخفين فان المسح شرع لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن لا يقاس عليه العمامة والقفازان
وما لا يستر جميع القدم ورابعها ما استثني عن قاعدة سابقة بطريق الاستثناء يعني يجوز ان يقاس عليه كل مسألة
شاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافاً لبعض اصحاب ابي حنيفة وتأتي بيانه ان شاء الله تعالى فيتبين
لهذا ان المراد من المعدول به عن القياس ما يخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقاً له من وجه يجوز
القياس عليه كالمستحسنات ومثال المعدول به عن القياس بقاء الصوم مع الاكل ناسياً لان القياس يوجب فساد صومه
لان الاكل يضاد الصوم والشيء لا يبقى مع ضده لان النسيان لا يعدم الفعل لمن ابتلى به ولهذا لو اكل انسان ناسياً لصلاته او ترك ركناً من
الصلاة ناسياً يفسد صلاته كما لو ترك ذلك الركن الا ان كون النسيان غير مؤثر في افساد الصوم ثبت بقوله عليه السلام للاعرابي تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وهذا حكم معدول به عن القياس لا مخصوص من النص وهو قوله عليه السلام
الفطر مما دخل كما زعم بعض مشايخنا والشافعي فانه عنده مخصوص بحديث الاعرابي والمخصوص يقبل التعليل
معلل بعدم القصد ويلحق به الخاطي والمكره والنائم الذي صب الماء في حلقه وعند بعض مشايخنا هو مخصوص بطريق الكرامة
كخزيمة فلم يجز الحاق غيره به وكلاهما ليس بصحيح فان تعليل النبي بقوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك اشارة الى ان الناسي
لم يكن داخلاً في النص العام لان الفعل غير مضاف اليه ولم يكن هو تاركاً للكف بالاكل بل هو كالمحمول وفيه نظر ولانه لو كان
بطريق الكرامة لم يجز الحاق غير الاعرابي به والحق الجماع ناسياً بالاكل بالاتفاق فعلم انه معدول به عن القياس لا مخصوص
ولا يجوز الحاق الخاطي والمكره والنائم لان عذرهم دون عذر الناسي لانه من جهة صاحب الشرع بخلاف عذرهم فانه
من جهة العباد **قوله** وان يتعدى الحكم الشرعي الى اخره الشرط الثالث تعديه حكم شرعي بعينه الى فرع هو

راجع الى الاصل

نظير الاصل ولا نص في ذلك الفرع فالضمير في بعينه عايد الى الحكم اي الحكم الشرعي بعينه بغير تغيير والضمير في نظيره المفهوم من التعدي وفي فيه الى الفرع وهذا الشرط وان كان شروطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانها اسم ما لجميع جعل الكل شرطا واحدا وانما شرط التعدي لان التعليل بعلة قاصرة لا يجوز وكذا الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا يتحقق الا في محل فاثله والتسوية لا يتصور في شيء واحد واما اشتراط ان يكون المتعدي حكما شرعيا فلانه مذهب جمهور الفقهاء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني لا يشترط بل يجري القياس في الاسامي واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا عرفنا ان اهل اللغة اطلقوا اسم الزنا على جماع يقصد به سفح الماء دون الولد واللواطة مثله في هذا المعنى فكان زنا والزنا يجب الحد فكذا باللواطة قلنا الاسماء كلها توقيفية قال تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس ولان الاسماء وضعت دلالة على المسميات والمقصود بها تعريف المسمى لا تحقق وصف فيه الا ترى انهم سموا الزجاج الذي يقر فيه المائعات قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قر فيه المائع فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها توقيف ولا مدخل للقياس فيها وهذا معنى قول الشيخ فلا يستقيم التعليل لاثبات الزنا للواطة اي لاجل ان الحكم يجب ان يكون شرعيا لا يستقيم ذلك وكذلك يشترط ان يكون حكم النص بعينه من غير تغيير له في الفرع بزيادة وصف او سقوطه لان المساواة بين الفرع والاصل لا يتحقق مع التغيير والتعدية مع التغيير اثبات حكم اخر في الفرع غير حكم الاصل وهذا لا يجوز ولذلك لا يستقيم التعليل لاثبات ظهار الذمي كما ذهب اليه الشافعي حيث قال موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه من اهل الطعام والاعتاق فيصح ظهاره وان لم يكن اهلا للصوم لا يمتنع ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح مع هذا قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس من اهل الكفارة فلو صح ظهاره ثبت حرمة مطلقة غير متناهية فيكون تغييرا للحكم الاصل في الفرع وهو باطل وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود من الكفارة التطهير وهذا يرجح فيها معنى العبادة حتى تتادى بالصوم الذي هو عبادة محضة والكافر ليس باهل للتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العبد فانه اهل لها الا انه عاجز عن التكفير بالمال كالمعسر حتى لو اعتق واطعم مالا له تتادى بالمال وكذلك يشترط المماثلة بين الاصل والفرع لان القياس محاذاة من الشيئين في الحكم والعلة وذلك لا يتحقق الا في المتساويين فلذلك لا يصح التعليل لتعدية حكم الناسي في الفطر الى الخاطي والمكره كما فعله الشافعي حيث قال ان الناسي لما لم يفسد الصوم بجعل فعله فطرا مع ان الخاطي لم يقصد الفطر ولا الفعل

فد

فلان لا يكون فعله فطرا ان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا ان يعدم حق يسعل فعله الى الحامل عليه واذا انتقل لم يبق له فعل كالناسي لما اضيف فعله الى صاحب الشرع لم يبق له فعل لانه لا مساواة بين الناسي والخاطي والمكره في العذر وعدم القصد لان النسيان امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه فلم يصلح سببا للضمان حقه لصدوره من جهته فيجعل الركن قائما باعتباره فاما الخطا فلا ينفك عن تقصير من جهة الخاطي بترك المبالغة في التحرز ولهذا تجب الدية والكفارة بقتل الخطا والاكراه حادث بصنع العبد غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر وهو معنى قول الشيخ لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي فيعديه الحكم من الناسي اليهما تعديه الى ما ليس بنظيره فيكون فاسدا وكذلك يشترط خلو الفرع عن النص لان في القياس ابطال النص ان خالفه والتعليل لا يكون مبطلا للنص ولا يفيد ان وافقه لان النص يغني عن التعليل واعلم ان التعليل للتعدية الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة مشايخنا سواء علم وفاق النص الذي في الفرع او خلافه لما ذكرنا وعند الشافعي ان كان على خلاف النص كان باطلا وان كان على وفاقه او فيه الزيادة كان النص ساكتا عنها يجوز التعليل ويكون موكدا وشاهدا للموجب النص واحتج مشايخ سمرقند ان التعليل على موافقة النص يجوز من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تاييد النص فانه يعني انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل الا ترى ان السلف ملا كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد ولم ينقل عن احد منهم في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا على جوازه

قوله ولا الشرط الايمان اي لا يجوز التعليل لشرطية الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل كما فعله الشافعي لانه تعديه الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد كما ذكرناه في فصل البيان قوله والشرط الرابع اي يبقى حكم النص بعد التعليل في الاصل على ما كان قبله لان تغيير حكم النص بالراي لا يجوز لانه لا يعارضه وذلك مثل ما قال الشافعي ان السباع التي لا يؤكل لحمها ملحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء كما في الخمس لان النبي عليه السلام استثنى الخمس اذ من طبعهن الابتداء فكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس وقلنا هذا تعليل فاسد لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الابتداء اخرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد الخمس فكان فيه تغيير الحكم النص المعلول وذا لا يجوز ولذا لا يجوز شرط الخيار فوق ثلاثة ايام باعتبار ان شرع الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون مفوضا الى رايهم فيجوز فوق ثلاثة ايام كما جاز ثلاثة ايام من هذا التعليل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام لما ذكره شمس الائمة وللخصم ان يمنع عدم انحصار الحكم على الخمس او الكلام على تقدير التعليل وانما كان كذلك لانه لو كان الحكم في الفرع ثابتا بالنص كان هو ثابتا بالتعليل مع ان فيه تغيير تقادير الشرع لا يمنع الزيادة

بعد تعليله
بعد التعليل
اي يبقى حكم النص

الفرع لا

كما في أقل الحيض وما ذكره فخر الإسلام من الأمثلة في أصوله ليست بأمثلة لأن في جميعها حصل تغيير حكم النص الذي في
تغيير حكم النص المعلل لعرف بالتأمل وقال تعليل حرمة الربوا في الأشياء الأربعة بالقوت فأما الملح من هذا القبيل
لاقتصار عدم الحكم في الملح وهذا التقوى **قوله** وإنما خصصنا القليل إلى آخره هذا جواب عما يرد نقضا على هذا
الأصل وهو ما ذكر الشافعي أنكم قد غيرتم بالتعليل حكم النص في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء
فإن النص يعم القليل والكثير لأنه محلى بلام الجنس ويوجب الحرمة في القليل الذي لا يدخل تحت الكيل كما يوجبها في الكثير الذي يكال وقد
خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل ولو علقتها بمورد النص شاملا للتعليل لا يتيسر
تملك فكان تغيير الموجب بالتعليل لا تعدية لحكمه فقال في جوابه وإنما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل
وذلك لما عرف أن المستثنى منه في النفي إذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فإنه لا يصح إلا من الجنس
من حيث الحقيقة ولهذا قال محمد في الجامع إن كان في الدار إلا رجل فعبده حر كان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان فيها صبي أو امرأة
يحنث ولو كان فيها ثوب أو دابة لم يحنث ولو قال إلا حمار كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير حمار يحنث
ولو كان فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن بصدده استثنى الحال بقوله إلا سواء بسواء إذ المراد منه حالة التساوي بهما بلغ
في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الأعيان لا يصح بطريق الحقيقة وإن كان يصح بطريق المجاز
بأن يجعل منقطعا بمعنى لكن ولكن خلاف الأصل وذلك لأن الاستثناء لم يقع عما يتناوله اللفظ ظاهرا بل عما تضمن اللفظ من أحوال
البيع فثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الأحوال وعموم الأحوال للطعام حال التساوي والتفاضل والمجازفة
إذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه ولن يثبت هذه الأحوال إلا في الكثير لأن المراد بالتساوي هو المساواة
في الكيل بالإجماع والتفاضل عبارة عن فضل أحد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان
آخر الكلام دليلا على أن أوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص أصالة بدلالة النص مصاحبا للتعليل أي موافقا له وهو
منصوص على الحال أو حين صار لأنه أي لا بالتعليل يعني حصل التغيير بدلالة النص وهو أن القليل لم يرد وتعليلنا
بالكيل حتى لا يجري الربوا فيما دون الكيل موافق له لأن التغيير حصل بالتعليل **قوله** وإنما سقط حق الفقير إلى آخره هذا
جواب أيضا عما يرد نقضا على هذا الأصل وهو ما قال الشافعي إن النص أوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير
لأنه تعالى أوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي عليه السلام بقوله في خمس من الإبل شاة وأمثاله فصار كأنه قال إنما الشاة
للفقير فصارت الشاة مستحقة له كالدار المشفوعة للشفيع والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في سائر حقوق
العباد وقد أسقطتم الحق عن صورتها بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيمة في الزكوة وكان هذا تغيير الموجب لا تعدية
لحكمه

فكان باطلا فأشار إلى الجواب بقوله وإنما سقط حق الفقير في الصورة بالنص لا بالتعليل أي سقط حقه في الصورة بإذن الله تعالى
بالنص لا بالتعليل واعلم أن لمشايخنا في جواب هذا السؤال طريقين أحدهما أنا ما أبطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لأنه
لا حق للفقير في صورة الشاة وإنما حقه في ماليتها فإنه عليه السلام أضاف الإبل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الإبل شاة وعينها
لا توجد في الإبل بل توجد ماليتها فعرفنا أنه أراد بالشاة ماليتها فكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا إبطال حق
الفقير عن الصورة ألا ترى أنه لو أدى واحدا منها أجاز بالإجماع فلو كان حقه متعلقا بالصورة لما جاز كما لو أدى خمسة دنانير
عن خمسة دراهم على أصل الخصم والثاني ما قال [illegible] المحققين من أصحابنا أنه لا حق للفقير في الزكوة حتى يتغير بالتعليل إذ لو
كان له فيها حق لما حل وطء الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل أداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل أكل طعام وجبت فيه الزكوة
قبل أدائها ولما جاز التصرف في مال الزكوة بعد وجوبها بغير إذن الإمام بل الزكوة عبادة محض خالصة لله تعالى كالصلاة فلا
أن يجب للعباد بوجه لأنه يؤدي إلى الاشتراك في العبادة ومعنى العبادة ثم حق الله تعالى وإذا كان لا يقبل التغيير لحق العباد إلا أن
حقه هاهنا سقط عن الصورة بإذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل وذلك لأنه تعالى وعد أرزاق العباد بقوله وما
من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وأوجب لنفسه حقا في مال الأغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم أمر الأغنياء بصرفه
إلى الفقراء إنجازا للرزق الموعود لهم وحقهم في مطلق المال لا في المعين لأن حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع إلا بمطلق المال
ولا يحملها ما لا يعرف فكان الأمر بصرف هذا المال المسمى إليهم مع اختلاف حاجتهم في مطلق المال دليلا على إذنه باستبدال حقه ضرورة
كالسلطان يجيز أولياءه بجوائز مختلفة ثم أمر بعض وكلائه بإنجازها من مال معين له يكون ذلك إذنا باستبدال بهذا العين وهذا معنى
قول الشيخ ثم أمر بإنجاز المواعيد من ذلك المسمى إلى آخره وإنما جوزنا أداء غير الشاة بالإجماع باعتبار أنها مال متقوم مطلق لا باعتبار
أنها مال مقيد مسمى لأن مطلق المال هو الموعود وبقبضها يخلص ما هو حق الله تعالى وإذا ثبت أنه عند أداء الشاة يصير
مؤديا حق الله تعالى من حيث إنها متقومة لا من حيث إنها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فالأداء يجوز بطريق الدلالة لا
في طريق التعدية **قوله** وركنه ما جعل علما إلى آخره أي ركن القياس ما جعل علما أي الشيء الذي جعل علما على حكم
النص ركن الشيء جانبه الأقوى في اللغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولما لم يكن للقياس قوام إلا بالمعنى
الذي هو مناط الحكم كان ركنا فيه وإنما سماه علما لأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل أمارات على الأحكام وكان ذلك
المعنى معرفا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم على الحكم في الفرع عند مشايخنا لأن الحكم في الفرع مضاف إليه والحكم في الأصل عندهم
وعند مشايخ سمرقند وجمهور الأصوليين هو علم على الحكم في الفرع والأصل لأن الحكم فيهما مضاف إليه عندهم **قوله** مما
اشتمل عليه النص يعني ينبغي أن يكون المعنى الذي جعل علما من الأوصاف التي اشتمل عليها النص إما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل

يكون بانتابه

والجنس او بغير صيغته كاستعمال النص للنهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم لانه لما كان مستنبطا من النص لابد من ان

صيغة او ضرورة **قوله** وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده

راجع الى ما والبا للسببية اي جعل الفرع نظيرا للنظير المنصوص عليه في حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هو احتراز

عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان ركن القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لما حكم الفرع فهو ثمرة القياس لتوقفه

عليه وهذا احسن لان القياس يتوقف على المجموع الا ان الشيخ اقتصر على الجامع اذ حصوله يحصل الثلاثة لما فيه **قوله**

وهو جائز ان يكون اي المعنى الجامع جاز ان يكون وصفا لازما للاصل مثل الثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلي

وهي صفة لازمة للذهب والفضة فعلنا يجب الزكوة فيهما سواء كان مصاغا صياغة تحل او تحرم كما يجب في غير المصوغ لانها

تجب في غير المصوغ للثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا ومثل الطعم جعله الشافعي علة للربوا وهو وصف لازم

بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاشياء الا في الاوقات **قوله** وعارضا اي جاز ان يكون المعنى وصفا

عارضا كقوله عليه السلام للمستحاضة وهي فاطمة بنت حبيش توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر والانفجار صفة

عارضة لان الدم موجود في العرق فقد وصفه الانفجار **قوله** واسما اي يجوز ان يكون المعنى اسما فانه عليه السلام علل بالدم لوصف

الانفجار والدم اسم لا صفة فعلل الانتقاض الطهارة بالدم ليدل على اعتبار النجاسة وبالانفجار ليدل على الخروج لتعلق الانتقاض

بهذين الوصفين **قوله** وجليا وخفيا اي يجوز ان يكون ذلك الوصف جليا مثل الطواف جعل علة لسقوط النجاسة في

الهرة او سور سواكن البيوت وخفيا مثل الجنس والقدر في الاشياء الستة والمراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني

قوله وحكما اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علل قضاء دين الله بقضاء دين العباد في حديث الخثعمية

ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق والدين حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمة

وذلك شرعي لا حسي وقال بعض الاصوليين لا يجوز التعليل بالحكم الشرعي لان الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما على الحكم الذي

جعل معلولا لزم تخلف حكم العلة عنها فلا تصلح عليه ولذا ان كان متاخرا لان المتاخر لا يكون علة وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما

علة للاخر اولى من العكس وقال الجمهور منهم يجوز لما ذكرنا من حديث الخثعمية **قوله** وفردا وعددا اي يجوز ان يكون المعنى فردا

مثل تعليلنا الربوا النسيئة بالجنس او الكيل ويجوز ان يكون عددا كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس وكتعليله عليه السلام في المستحاضة

حيث اعتبر الشيئين اسم الدم وصفة الانفجار كما ذكرنا **قوله** ويجوز ان يكون في النص وغيره اي يجوز ان يكون المعنى في النص

به كالطواف والطعم فانهما مذكوران في الحديث ويجوز ان يكون ثابتا في غير المنصوص عليه ولكنه من ضروراته كما روي انه عليه السلام

نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فالرخصة معلولة باعدام العاقد وفقره واحتياجه وذلك غير مذكور في النص لان

الاعدام

فيكون كالثابت

الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت بضرورة النص لان السلم يقتضي ثمنا وثمنا والاعدام صفة فكان ثابتا باقتضاء النص

نفسه وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعي حتى يعدى من المؤجل الى الحال اما عندنا لا يجوز لثبوته بخلاف القياس فلا يقاس عليه

غيره وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط اشد الا ما العلل العقلية

كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان يكون الحركة في محل علة لتحرك ذات اخرى فكذا في الشرعية وعند مشايخنا ليس بشرط

فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشيء مختلطا علة

لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد ولان علل الشرع امارات وذلك لا يدل على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم

دليل وجود الصانع **قوله** وذلك لانه لكون الوصف علة صلاحية الى اخره اعلم انه لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة

لان جمعها لا يوجد الا في المنصوص عليه فيؤدي الى سد باب القياس واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل بكل واحد من الاوصاف

لانه لا تاثير لجميع الاوصاف في الحكم واتفقوا ايضا على انه لا يجوز التعليل باي وصف شاء من غير دليل المائزة من رجع الابتلاء ودرجة المجتهدين

ثم النص يصلح دليلا على العلة بالاجماع سواء دل عليه بطريق الصريح كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس او بطريق التنبيه والاشارة

كقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوي سهى رسول الله فسجد ونحو ذلك وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع

وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما يصلح دليلا عليها فقال اهل الطرد هو الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير

ان يعقل فيه بالتاثير لانه لما كانت الدلائل التي جعلت القياس حجة تقتضي جواز التعليل بكل وصف الا انه اذا لم يكن مطردا دل على

عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن علته امارة النقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان العلل امارات والموجب في الحقيقة

هو الله فلم يشترط ان يكون معقولة المعنى بل يشترط ان يميز عن سائر الاوصاف بنوع تميز والاطراد يصلح لذلك لان

الدوران مهما حصل حصل العلم او الظن عادة ان المدار علة للداير وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة

بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والحكم فلا بد من معنى يعقل وهو ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم

يكون معدولا والمراد بصلاحه ملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم بغير نبات عنه كاضافة الفرقة في اسلام احد الزوجين

الى اباء الاخر لانه مناسبة الى الاسلام لانه نبا عنه اذ الاسلام عرف عاصما للحقوق ولا قاطعا لها وهو المراد من قول الشيخ

وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله وعن السلف فانهم كانوا يعللون باوصاف مناسبة للاحكام غير نابية

واختلفوا في تفسير العدالة فعندنا عدالته بالاثر وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا

او اجماعا وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول ثم يعرض بعد ذلك على الاصول لطريق الاحتياط

لا الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة لان الاثر مما لا يعلم بطريق الحس ولا يوجد العقل ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع

لا بالعقل اذ العقل لا

لا يهتدي اليه فيجب الرجوع الى شهادة القلب فاذا كان ما في القلب اثرا مقبولا كان ذلك حجة للعمل كما اذا اشتبهت القبلة ولم يوقف عليها دليل
وجب الرجوع الى شهادة القلب ثم يعرض على الاصول للاحتياط كالشاهد يعرض على المزكين الا انها تعرض حتما لا احتياطا
لانه يتوهم ان يعترض بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة او يعيبه فاما الوصف فلا يحتمل مثله فيثبت الصلاحية عندهم بالملايمة
على ما بينا والعدالة بالاحالة وقال بعضهم عدالته بالعرض حتى اذا كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات كان معدلا لان
عدالة الشاهد تثبت بالعرض على المزكين فاذا عرضت ولم يجرحه المزكي يحكم بعدالته وادنى ذلك الاصلان اذ لا نهاية للاعلى فمعنى
العرض على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته وصارت حجة وقال صاحب
القواطع مثال شهادة الاصول قولنا لا تجب الزكاة في اناث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة بصحة هذه العلة لانها
مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في الوجوب وعدمه ونحن نقول انا نحتاج الى اثبات صحة علة ما لا يحس ولا يعاين وهو الوصف
وما لا يحس فانما يعلم باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا ترى انا نعرف صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه وتسديده
على سمعه من الكذب ايضا لانه محظور دينه ولذلك نعرف الصانع جل جلاله بآثار صنعه كما اشار اليه في ايات كثيرة واما
الاحالة فهي مجرد الظن والظن لا يغني من الحق شيئا ولا يقال الظن معتبر في الشرع كخبر الواحد والقياس لانا نقول المعتبر هو
الظن الذي قام الدليل على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يقم هنا دليل على اعتباره شرعا وغايته ان يجعل عمل الالهام
وهو لا يصلح للالزام على الغير ولانه باطن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير بخلاف الاثر لانه من ادلة الشرع على
الظهور حتى يقف عليه كل احد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان للخصم ان يقول خال
في قلبي انه فاسد وخال ان علته صحيحة وهذه معارضة لازمة لا تندفع بوجه واذا لم ينفك عن المعارضة لم يكن حجة لان المعارضة
لا تجوز في الحجج الشرعية لكونها امارة الجهل وكذا العرض على الاصول لا يصلح دليلا لانه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف في
الاصول فيحصل به كثرة النظائر وبكثرة النظائر لا يحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم اليه امثاله لا تظهر عدالته وقوتهم
فايدة العرض معرفة عدم ما ينقض الوصف او يعارضه عند من سلم لانها انما تحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك واما قولهم
مثل الشاهد والوصف فانه يتوهم بان يعترض بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة بالفسق بخلاف الوصف فباطل لان
الوصف بعد كونه ملايما يحتمل الاختلال في اصله لان الشرع جعله علة ام لا لانه لم ينص عليه بل يحتمل ان الشرع بدلالة كالاكل ناسيا مع
صلاحه علة للافطار لم يجعل علة له **قوله** لتعليلنا بالصغر الى اخره هذا نظير التعليل بوصف ملايم موثر
اعلم ان ولاية الانكاح في النساء بدون رضا المولى عليها ومشورتها مرتبة على الصغر عندنا وعند الشافعي على البكارة فيملك
للاب ان يزوج البكر البالغة كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعندنا ليس له ذلك لفوات وصف الصغر وعنده ليس له
ان يزوج بنته

الصغيرة

الثيب الصغيرة بدون رضاها لفوات البكارة كالثيب الكبيرة وعندنا له ذلك لوجود وصف الصغر فالتعليل بوصف الصغر ملايم لان
الصغر موثر في اثبات ولاية المناكح لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليها باعتبار عجزها عن مباشرة النكاح
بنفسها مع حاجتها الى مقصوده كالنفقة يجب على الولي حقا للعاجز عنها والصغر موثر في العجز وكان التعليل لاثبات الولاية
بالصغر تعليلا بوصف ملايم وموثر ايضا لانه ظهر اثر الصغر في ولاية المال بالاجماع واما البكر فلم يكن للبكارة والثيابة اثر في
ذلك وهذا معنى قول الشيخ لتعليلنا بالصغر الى اخره والمناكح جمع منكح اسم للزمان والمكان من النكاح اي ولاية في وقت النكاح
او في مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد وعن الميداني ان المناكح
جمع منكوحة والقياس المناكيح فحذف الياء تخفيفا اي الصغر موثر في ولاية انكاح المنكوحات **قوله** تأثير
الطواف اي ما يأتي الطواف في الحكم المعلل به وهو سقوط نجاسة سور الهرة بعلة الطواف في قوله عليه السلام الهرة ليست
بنجسة الحديث فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز وصون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط الحظر
بالنص مثل قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وقوله فمن اضطر في مخمصة فمن اضطر غير باغ الاية فثبت ان هذا التعليل موافق
لتعليل صاحب الشرع **قوله** دون الاطراد هذا رد لمذهب اهل الطرد وقد بينا فساد هذا المذهب **قوله**
لان الوجود قد يكون اتفاقا اي وجود الحكم عند وجود الوصف قد يقع بطريق الاتفاق والعدم عند العدم قد يقع باعتبار انه
شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود والعدم عند العدم دليلا على صحة العلة واعلم
ان اهل الطرد اتفقوا على ان الطرد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع
الصور وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وقال بعضهم لا يصير حجة الا بدوران الحكم معه وجودا
وعدما والنص قائم في الحالين فلا حكم له اي كان وجود الوصف وعدمه كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل
القلب لانه حالة الغضب وهو غضبان ان عدم فراغ القلب لا يخلو الحال عند شغله بغير الغضب وبهذا لا يكاد يوجد الا نادرا
فكيف يجعل اصلا وقد ذكرنا وجه قولهم مع فساده **قوله** ومن جنسه التعليل بالنفي اي ومن جنس الاطراد التعليل
بالنفي ولذا وكذا من حيث ان كل واحد منهما احتجاج بما لا يصلح دليلا لان عدم الوصف لا ينافي وجود وصف اخر يثبت الحكم به لجواز ان يثبت الحكم
بعلل شتى وهذا معنى قول الشيخ لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود بوجه اخر اي عدم العلة لا يمنع وجود علة اخرى ولان العدم ليس
بشيء وما ليس بشيء لا يصلح علة للالزام ولان العدم لا يكون علة الا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف اخر يثبت الحكم به
فكيف يمنع العدم كقول الشافعي في التعليل بالنفي مثل قول الشافعي في النكاح لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال فاشبه
الحدود فلا ينعقد بشهادة النساء كالحدود وفي الاخ اذا ملك اخاه لا يعتق عليه لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم

فلا تعلق دائر الحكم **قوله** الا ان يكون سببا معينا اسما من قوله ومن حسنه التعليل بالنفي من حيث المعنى اي التعليل
بالنفي لا يصلح حجة الا ان يكون السبب معينا فحينئذ يصلح وهو في الحقيقة جواب عما يقال انكم قد عللتم بالنفي في
مواضع مثل قول محمد رحمه الله في ولد المغصوبة انه ليس بمضمون لانه لم يغصب وهذا لان الضمان الغصب سببا واحدا
وهو الغصب فصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان **قوله** والاحتجاج باستصحاب الحال اي ومن جنس الاطراد
الاحتجاج باستصحاب الحال الاستصحاب في اللغة طلب الصحبة يقال استصحبه الكتاب وغيره وكل شي لازم غيره فقد استصحبه وسمي
هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال ويجعل الحال مصاحبا له وفي الشريعة هو
الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو الحكم بثبات حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه
ولا لزواله محتمل للزوال بدليل لينبه على الحال لم يعلم ان استصحاب حكم عقلي او استصحاب حكم شرعي ثبت بناسخه او بوقته
نصا وثبت مطلقا وبقي بعد وفات النبي عليه السلام واجب العمل القيام دليل البقا وعدم الدليل المزيل قطعا ولا خلاف في عدم جواز
العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التامل والاجتهاد وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل معتبر بطريق النظر
والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل فقال جماعة من اصحاب الشافعي والشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند
انه حجة ملزمة متبعة في الشرع وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر
لم يكن ولا لابقا ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والشيخان وصدر الاسلام ومن تابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم
مبتدا ولا للالزام على الخصم ولكنه يصلح لابلا العذر وللدفع فيما ثبت العامل في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره احتج
من جعله حجة على الاطلاق بالنص وهو قوله عليه السلام ان الشيطان ليأتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا
حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب وبالاجماع وهو انه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث جاز له اداء
الصلاة بذلك الوضوء ولو لم يتيقنه وصوابه وكذا لو تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء فهو محدث وكذا اذا تيقن بالنكاح ثم شك في الطلاق
لا يزول النكاح وهذا كله استصحاب وبالمعقول وهو ان الحكم متى ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى لذلك الدليل
ايضا لانه متى طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد لا يترك باجتهاد اخر مثله بلا ترجيح ويكون
حجة على الخصم واحتج من لم يجعله حجة اصلا بان المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل
على بقا الحكم الشرعي بعد ثبوته ولذا دليل الشرع لا يدل على بقائه بعد ثبوته اذ البقا لا يضاف الى الموجب بل حكمه الثبوت
لا غير ولنا ان الدليل المثبت للحكم في الشرع لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقا حتى صح الافنا بعد الايجاد ولو كان موجبا
للبقا لما تصور الافنا بعد الايجاد لاستحالة الفنا مع المبقي فعلم ان البقاء بناء على عدم العلم بالدليل المزيل فلا يصح حجة على

الاشتباه
الغير لانه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك كما جاز له العمل بالتحري عند
ولا يجوز العمل به لغيره واما الجواب عما استدل الخصم من المسايل وهي مسايل النكاح والوضوء والحدث فليس مما نحن فيه بصدده بل هو
من قبيل ما ثبت بقاؤه بالدليل لدلالة الشرع بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لان حكم النكاح حل مؤبد وحكم الوضوء طهارة مؤبدة بدليل انه لا يصح تو
هذه الاحكام صريحا فانه لو قال تزوجتك على ان يثبت الحل الى مدة كذا او نوى صاما على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا لا يصح بل يفسد
العقد بالشرط ولو لم تكن هذه الاحكام مؤبدة لجاز توقيتها الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتمل السقوط بالمعارض
بسبب المنافضة كالفسخ للبيع والطلاق للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض كان حكم التأبيد وكان
بقاؤها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير وهذا هو الجواب عن الحديث ثم بين الشيخ مسئلة تخرج على القولين فقال
حتى قلنا في الشقص من الدار اذا بيع وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ان يكون ما في يد الشفيع من الدار ملكا للشفيع
كان القول للمشتري حتى ان الشفيع ما لم يقم بينة على ان ما في يده ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لانه تمسك بالاصل
فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصلح حجة للالزام وعند الشافعي يستحق الشفعة من غير ان يقيم بينة انه ملكه
وان بيده ملكه لان التمسك بالاصل حجة للدفع والالزام جميعا ولما وقع المسئلة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف
فان الشفعة بالجوار ليست ثابتة عنده والشقص الجزء والنصيب **قوله** لان المثبت ليس بموجب اي الدليل المثبت
للحكم لا يكون دليلا على بقائه لما ذكرنا وهذا دليل على ان الاحتجاج بالاستصحاب من جنس ما لا يصلح دليلا **قوله**
وذلك في كل حكم اي الاستصحاب او الاحتجاج به انما يتحقق في كل حكم عرف ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال
البقا على ذلك اي جعل حال البقا مصاحبا للثبوت موجبا اي ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم عنده ولا يكون حجة ملزمة عندنا لكنه
حجة دافعة في كل حكم كذا **قوله** والاحتجاج بتعارض الاشتباه هذا عطف على قوله والاحتجاج بالاستصحاب الحال يعني ان
الاحتجاج من جنس الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشتباه هو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين الذين
يمكن الحاقه بكل واحد منهما وهو فاسد ايضا لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل وذلك مثل قول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض
في الوضوء لان من الغايات ما يدخل في المغيا كما في قوله عليه السلام ليس فيما زاد على الخمس شي الى التسع فان التسع معفو ومنها ما لا يدخل كما
في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فلم يعلم هذه الغاية وهي قوله الى المرافق تشبه كل واحد من القسمين لدخول حرف الغاية عليها فلشبهها
بالقسم الاول يدخل ولشبهها بالقسم الثاني لا يدخل وليس احد الشبهين اولى من الاخر فلم يكن الغسل واجبا فلم يجب بالشك
قوله هذا عمل بلا دليل اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بلا دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من
دليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا امر حادث فلا بد له من دليل ايضا فان قال دليله دخول بعضها في المغيا وعدم دخول بعضها
فيه تحتج بقوله الا تعلم

ان هذا الشارع فيه من اي القسمين امر لا فان قال اعلم قلنا اذا لا بد من فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان وان قال لا اعلم فقد
باء بالجهل وانه لا دليل معه فعرفنا ان حاصله احتجاج بلا دليل ولان الدرهما في البنان الاشباه بمعارضه وان تعارضها يحدث
الشك لكن انه البيان في التوقف وترك العمل بالاحدهما ما لم يقم دليل الترجيح اما الحلم سبق وحو الغسل فلا كذا في الصوم والميراث وغيرهما
وقد يجاد الخصم ان يقول ان قام دليل مرجح عدم الدخول ههنا وهو ان الاصل عدم الوجوب **قوله** . والاحتجاج بما لا
يستقل الى اخره اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى
انضمام وصف اخر اليه ليقع الفرق به بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي في مسئلة مس الذكر انه حدث ما نقض
للوضوء لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول هذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل وهو يبول وبه
يقع الفرق بين الاصل والفرع وبه ثبت الحكم في الاصل ومثل هذا ليس بتعليل لا ظاهرا الا انه ليس على موافقة تعليل السلف
ولا باطنا لانه لا اثر لمس الفرج في نقض الطهارة كما اشار اليه عمر رضي الله عنه بقوله لا ابالي امسست ذكري ام انفي ولا رجوعا الى
الاصل اي مقيس عليه مع ان الفرق وقع بالوصف الزايد بينهما باعتبار انه علة للانتقاض ولم يوجد ذلك في الفرع ولو لم يعتبر انضمامه
اليه لم يبق الا قياس مس الذكر على مس الذكر وذلك باطل لعدم الاصل **قوله** والاحتجاج بالوصف المختلف اي هو من جنس
الاطراد ايضا مثل تعليل اصحاب الشافعي لبطلان الكتابة الحالة بانه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا تعليل
فاسد لانه تعليل بوصف مختلف اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا حالة كانت او مؤجلة
ويلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الاعتاق عن الكفارة
على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل والالزام على الخصم كان الاستدلال به فاسدا **قوله** والاحتجاج بما لا يشك في
فساده اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي ان الثلاث ناقص العدد عن السبع فلا يجوز به الصلوة
كما دون الاية وذكر في المحصول ان قراءة الفاتحة ركن للامام وللقوم وللمنفرد حتى قالوا ان العاجز عن الفاتحة ان يقرا سبع ايات
من القران متواليه فان لم يحسن فمتفرقه فان لم يحسن شيا من القران يسبح ويهلل بقدر الفاتحة وهذا مما لا يخفى فساده على من له
ادنى فطانة قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا النوع وساير انواع اقيسة الطردية الفاسدة وعندي ان الاشتغال بامثال
هذا تضييع الوقت العزيز ومثل هذا التعليل لا يجوز ان يكون معتصم الفتاوي ومناط شرايع هذا الدين الرفيع بل هو صد للسمند
عن سبيل الرشد ومسالك الحق وزلة في الدين وصلة في العقل والله العاصم عنه **قوله** والاحتجاج بلا دليل اي هذا
الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا وهو حجة للنافي عند البعض لان الدليل انما يحتاج اليه اذا ادعى حكما شرعيا وهو الوجوب او الندب
ونحوهما اما النفي فليس بحكم شرعي اذ النفي عبارة عن العدم والعدم ليس بشيء ولان الثبوت امر عارض فالمثبت يحتاج الى الدليل لا النافي لانه
متمسك بالاصل وهذا باطل عند

الجمهور لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم احتج على اليهود الذين نفوا دخول
المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى في امرهم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا ولان النفي في احكام الشرع
كالاثبات فان اسقاط وجوب صوم شوال وصلاة الضحى كوجوب صوم رمضان وصلاة الظهر والاحكام لا تثبت الا بالدليل فان من ادعى حكما
من اثبات او نفي فعليه اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح دليلا لانه نفي الدليل ونفي الشيء لا يحتمل ان يكون اثبات ذلك الشيء فان قيل
لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون اثباته دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات قلنا انما يكون دليلا اذا كان النافي
عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفاء الدليل وهذا صح هذا النوع من الاحتجاج من صاحب الشرع
بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لانه هو الشارع فيها دينه بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين ذا بوا بسوت في السايبة
والوصيلة والبحيرة والحامي دليل قاطع على عدم الحرمة اذ لا يجري عليه السهو والعجز لا البشر فان صفة العجز لازمهم والسهو يعتريهم و
ومن ادعى علم كل شيء فهو سفيه او مجنون لا يناظر معه وكيف يقدر احد على هذه الدعوى مع قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا ذكره في
شرح المنار ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد لانه اذا لم يعمل بالدليل فلا بد من ان يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذم
الكفرة على ذلك بقولهم انا وجدنا اباءنا على امة الاية واتباع الامة صاحب الوحي ورجوع العامي الى قول المفتي والقاضي الى قول العدول
ليس من هذا القبيل لان التمييز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام المعجزة فوجب تصديقه وكذا قول الاجماع بقول الرسول
ووجوب قول المفتي والشاهد ثبت بالنص والاجماع فلم يكن هذا تقليدا الا بشرط عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا او نقول هذا في حق المجتهد لانه
لا يجوز له ان يقلد غيره ولا يقال قد قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا احتجاج بلا دليل الا انا نقول قد ذكر انه
بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء وهو اشارة الى معنى مؤثر يعني ان القياس لا يجب الخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما كان اصله
في يد العدو وحونه ابدا سا قهرا وغلبة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع والقياس
ان لا يجب الخمس في شيء وانما يجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد اثر فيه بخلاف القياس ليعمل به وترك القياس فوجب العمل بالقياس
قوله وجملة ما يعلل له اربعة الى اخره هذا بيان حكم القياس فانه لما فرغ عن بيان شرطه وركنه شرع في بيان حكمه
فقال وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام الاول اثبات الموجب اي السبب او وصفه والثاني اثبات
شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة مثال
الاول اختلاف الفقهاء في ان الجنس بانفراده هل يحرم البيع نسيئة ام لا وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثبات كون الجنس موجبا
للحكم بالراي لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا ننفيه بالراي ايضا وانما نقول الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص او دلالته
او اقتضائه لما قلنا انه ثبت باشارة النص ان علة حرمة الربوا القدر والجنس على ما مر ووجدنا يحرم الربوا حقيقة بالخبر بسنوفيه شبهته
وهو ما روي عنه عليه السلام انه نهى عن

الربوا والرشوة اي من الفضل الخالي عن العوض وشبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة
وعلم انهما سيان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي وقد وجدنا
في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة وله حكم المال ولهذا يبذل المال
بمقابلته ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف صفة الجودة لكونها حاصلة بصنع الله تعالى ولما
وجدنا شبهة الفضل في النسيئة لا بد من ان يضاف الى سبب وقد وجدت شبهة العلة لان العلة هي القدر والجنس فالجنس من حيث
انه بعض العلة احد شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربوا بشبهة العلة احتياطا لباب الربوا وهذا معنى قول الشيخ الحرمة بالجنسية
النسا قوله وصفة السوم في زكوة الانعام هذا مثال اثبات صفة الموجب ابتداء اي لا يجوز اثبات هذه الصفة
بالقياس ابتداء بل يتوقف على اشتراطه وعدم اشتراطه بالنص اعلم ان صفة السوم في الانعام اي النمو شرط لوجوب
الزكوة عندنا خلافا لمالك فهو يجب بالعلوفة ايضا لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة من غير
تقييد بوصف ونحن نحتج بقوله عليه السلام ليس في الحوامل صدقة وليس في البقرة المثيرة صدقة وفي خمس من الابل
السائمة شاة فصار المطلق محمولا على المقيد لهذه الاخبار قوله والشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط فالشهادة شرط لانعقاد
النكاح عند عامة العلماء خلافا لمالك فان الشرط عنده الاعلان ولا يجوز اثباته بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح
الا بشهود قوله وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود وهذا نظير صفة الشرط فان عند الشافعي صفة العدالة
والذكورة شرط حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين عنده وشهادة الفساق عنده لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل وعندنا كلاهما ليس بشرط لاطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ولاطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
فلا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس بل بالنص قوله والثاني هذا نظير الحكم الركعة الواحدة غير مشروعة صلاة
عندنا وعند الشافعي مشروعة حتى جوز الوتر بركعة ولا يجوز اثبات شرعيتها بالقياس ثم انه تمسك في شرعيتها بما روي عن النبي
عليه السلام انه قال صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح اوتر بركعة ومن لم يشرعها تمسك بما اشتهر انه عليه السلام كان
يوتر بثلاث لا يسلم الا في آخرهن وبما روي عن محمد بن كعب القرظي انه عليه السلام نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود ما اجزأت ركعة قط وشرع
من الاسلام لان قال السفر سبب لسقوط شطر الصلاة فلو كانت الركعة الواحدة صلاة لسقط في الفجر الشطر ايضا ولم يسقط
علم انه غير مشروع قوله وصفة الوتر هذا نظير صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر انه واجب ام سنة بعد اتفاقهم
انه مشروع ولا مدخل للراي فيه فقال ابو حنيفة انه واجب لقوله عليه السلام ان الله زادكم صلاة الا وهي الوتر فحافظوا عليها
ولقوله عليه السلام الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي انه سنة لقوله عليه السلام ثلاث كتبت علي وهي لكم
سنة

ولا اجماع ولا بدلالة ولا بالراي
الالهام ايضا ليس بحجة

الوتر والضحى والاضحى اي بالاضحية قوله والرابع تعديته الى آخره اي الرابع من جملة ما يتعلق به تعديته حكم النص الى ما
لا نص فيه فان قيل قد جعل التعدية شرط القياس بقوله وان يتعدى الحكم الى آخره وذلك يقتضي ان يتوقف القياس عليه
ويكون مقدمة على القياس وجعلها هاهنا حكم القياس وذلك يوجب تأخرها عنه لوجود ثمرته وبين الامرين تناف قلنا
المراد من كون التعدية شرطا اشتراط كونها حكما له وقيل المراد بكون التعدية شرطا انها شرط للعلم بصحة القياس لا شرط
نفس القياس قوله والتعدية حكم لازم اي لازم للتعليل عندنا حتى لا يجوز التعليل بدون التعدية كالتعليل
بالعلة القاصرة وعند الشافعي يجوز ان يفيد التعليل التعدية ويكون قياسا ويجوز ان لا يفيد التعدية ويكون مقتصرا على محل النص
فكان القياس والتعليل عندنا واحدا وعنده التعليل اعم من القياس لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية وهو قول
طائفة من اصحابنا وقيل هذا الخلاف بناء على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة عنده وهو قول الشيخ ابي منصور ومن تابعه وعندنا الحكم
في المنصوص ليس ثابتا بالعلة بل بعين النص لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص فلا يصلح لاثباته قال المجوزون ان صحة تعدية
العلة موقوفة على صحة العلة في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور وهو باطل ولان التعليل
لما صار حجة بالاجماع وجب ان يكون موجبا اثبات الحكم فاذا تعلق به الايجاب فان كانت الحجة عامة اوجب الحكم على العموم والا اوجبه
على الخصوص وهذا لان دلالة كون الوصف حجة وهي الملائمة والتاثير والاخالة او العرض على الاصول لا تقتضي التعدية بل
التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه ولنا ان العلة القاصرة لا تفيد شيئا فالتعليل بالعلة القاصرة يكون
عبثا وهذا لان فائدة التعليل التوسل الى معرفة الحكم وهذه الفائدة هاهنا معدومة لان الحكم في المنصوص ثابت معلوم
بالنص والنص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عنه ولا توسل به الى معرفة الحكم في غير الاصل لانه لا تعدية
فان قالوا التعدية بالعلة القاصرة تفيد اختصاص النص بحكمه قلنا هذه الفائدة تحصل بدون التعليل لان عدم التعدية
بالتعليل فاذا لم يعلل تحصل هذه الفائدة ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالمتعدية لجواز ان يكون الحكم
معلولا بعلتين فلا يفيد الاختصاص واما الجواب عن الدور فنقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها
بل على وجودها في الاصل وحينئذ ينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر قوله والتعليل للاقسام الثلاثة الى آخره
لا خلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالراي ابتداء من غير اصل يرد اليه باطل ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية
من الاصل الى الفرع بالشرائط المعروفة صحيح واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان يثبت سبب او شرط لحكم بنص
او اجماع هل يجوز تعديته بمعنى جامع الى محل آخر فقال بعض اصحاب الشافعي لا يجوز واظنه مذهبا لعامة اصحابنا وقال جمهور
الاصوليين يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وفخر الاسلام فان فخر الاسلام ذكر في آخر باب حكم العلة في اصوله

واما الربا فهذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به الا ترى انا اختلفنا
في اشتراط قبض البدلين لبقاء صحة العقد في بيع الطعام المعين بالطعام المعين وتكلمنا فيه بالراي لانا وجدنا لاشتراط
القبض اصلا وهو الصرف ووجدنا للجواز بلا قبض اصلا وهو بيع الطعام بالدراهم وشرط الشافعي التقابض فيه
لاتحاد الجنس واختلافه وقال لانهما مالان يجري فيهما الربوا فيشترط قبضهما في المجلس كالذهب والفضة وقلنا لا يشترط
القبض في المجلس لاتحاد الجنس واختلافه لانهما مالان لا يتعينان فلا يشترط قبضهما في المجلس كما في بيع الثوب او الطعام بالدراهم
فعلم بما ذكرنا ان المراد من قول الشيخ والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية
الا ترى انا نتبع بحجر الاسلام والا فالمراد منها التعليل مطلقا وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان في ذلك نصب
الشرع بالراي ولا يجوز ذلك اما في اثبات السبب فظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب للحكم تعالى وصفته دان
اثباتها بمنزلة اثبات اصل السبب فكان في ذلك نصب الشرع ايضا بالراي واما في اثبات الشرط وصفته ابتداء فلانه
الحكم ورفعه لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به وبعده وما قبله فكان في اثباته
رفعا ونسخا للحكم وكذا في اثبات وصفه لان وصفه بمنزلته وكذا لا اثبات الحكم ابتداء او وصفه نصب الشرع ابتداء
ووجه قول من انكر اثبات الاسباب والشروط بطريق القياس ايضا انه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل
والفرع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونها سببا للحد لا بد من ان يقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه
وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن
كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال بعد ذلك اسناده الى خصوصية كل واحد منهما فلزم
منه بطلان القياس لانه يشترط بقاء حكم الاصل ولم يبق واحتج من جوز اثباتهما بالقياس اذا كان له اصل بان القياس
ليس الا اثبات مثل حكم الاصل بالمعنى الذي ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق
في الاحكام ولا معنى لقوله فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب به الزنا الحد
اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب بسببيته لا بالحد قوله والاستحسان
الى اخره ولما كان الاصل الرابع على وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان شرع في بيان الاستحسان وهو في اللغة
استفعال من الحسن وهو عد الشيء حسنا واعتقاده حسنا وفي الشريعة اسم لدليل يعارض القياس الجلي فكانهم سموه بهذا
الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل اخر وهو على انواع فقد يكون بالاثر كما في السلم فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود
عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم

بلغ مقابلة

وقد

وقد يكون بالاجماع مثل الاستصناع فيما فيه تعامل كما اذا امر انسانا ان يخرز له خفا مثلا بكذا وبين صفته ومقداره
ولا يذكر له اجلا وسلم اليه الثمن او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع
لتعامل الناس فيه وقد يكون بالضرورة مثل تطهير الحياض والابار والاواني فان القياس يابى طهارة هذه الاشياء لانه لا يمكن صب الماء على
الحوض والبير ليطهر ولان الدلو يتنجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس وكذا الماء يتنجس بملاقاة الانية النجسة والنجس لا يفيد الطهارة
الا انهم تركوا العمل بموجب القياس للضرورة لان للضرورة اثرا في سقوط الخطاب لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص وقد يكون بالقياس الخفي كما
في سور سباع الطير فانه في القياس نجس لان السور معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام فكان سورها نجسا كسور سباع البهائم
وفي الاستحسان هو طاهر مكروه لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به كالاصطياد والبيع والانتفاع بجلده وسور سباع
البهائم انما كان نجسا باعتبار انها تشرب بلسانها فيختلط لعابها بالماء ولعابها يتولد من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها
تاخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم وعظم الميت طاهر فعظم الحي اولى فلا يختلط لعابها بالماء فلا ينجس الماء قوله
ولما صارت العلة الى اخره ولما بين انواع الاستحسان شرع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس فقال ولما صارت العلة عندنا
علة باثرها خلافا لاهل الطرد وعرفتهما مرتبة قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره وقدمنا
القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لانه لا رجحان للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه
وانما الرجحان بقوة الاثر فيسقط ضعيف الاثر في مقابلة قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا الا ترى ان الدنيا ظاهرة
والعقبى باطنة وقد ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الاثر من حيث الدوام والصفاء وضعف
الدنيا من حيث الكدورة والفناء ومثال تقديم الاستحسان على القياس سور سباع الطير فانه في القياس نجس وفي الاستحسان
طاهر كما بينا ومثال ترجيح القياس الذي قوي اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده قوله كما لو تلا اية
السجدة في الصلاة فان كانت في اخر السورة ان شاء ركع بها وان شاء سجد عنها والركوع يحتاج الى النية لا السجدة وان كانت في وسطها لسورة
ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا ما بقي وان ركع في موضع السجدة اجزاه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها صارت
دينا فلا يتادى بالركوع ولا بالسجدة الصلاتية كذا في المبسوط والذخيرة ثم اذا اراد ان يقيم الركوع مقام السجدة على الفور اجزاه
في القياس وبه ناخذ ولا يجزيه في الاستحسان فوجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق
اسم الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وهو موجود في السجود دون الركوع
ولما ثبت التشابه بينهما ثبت الركوع مقام السجود وهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل بل هو اعتبار لاحد الفعلين
بالاخر لظاهر الشبه ووجه الاستحسان انا امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا والركوع غيره حقيقة الا ترى ان الركوع في

بلغ

وعظمه ولو كان نجس العين لما جاز الانتفاع به كالخنزير

قوله اذا تلا اية السجدة

الصلاه لا سوى عن السجده فيها فلان لا ينوب عن سجده التلاوه كان اولى لان القرب بين الركوع والسجود في الصلوه الطهرمن
القرب بين الركوع وسجده التلاوه هذا اثره الظاهر المامور به لا يتادى بغيره فيفسد به وجه القياس بمقابلته ولكن
القياس اولى بالعمل بسبب قوه اثره الباطن الذي يضمن فساد الاستحسان وبيان اثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوه لم
يشرع قربه مقصوده بل يتوسل الاستبداد بنفسه ولهذا لا يلتزم بالنذر كما لا يلتزم الطهاره به وانما المقصود مجرد ما يصلح
تواضعا للخضوع به مخالفه المتكبرين الذين امتنعوا عن السجود استكبارا والاقتدا بالمقربين الذين بادروا الى السجود تقربا
وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع السجود والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل اي يحصل منه ما هو المقصود
من السجود فسقط به السجود كما لا يتادى السجود الصلاه حيث لا يحوز اقامه الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه
ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وبقوله عليه السلام ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم اسجد ... مكن جبهتك على الارض فصار الاثر الخفي
للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس السبب والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقه
اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقه مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود وفي
قوله فثبت ان القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اشاره الى ان قول من طعن على ابي حنيفه واصحابه وقال حجج
الشرع الكتاب والسنه والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرفه احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفه انه
من دلائل الشرع وهو قول بالتشهي ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع وقال الشيخ الاستحسان الذي لاجله فتح باب
الطعن بمعنى الاستحسان نوع من القياس لانه قسم خامس كما زعمه من الشيخ المقرر بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر
والاجماع والضروره فقال المستحسن بالقياس الخفي يصلح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لان حكم القياس التعديه
وهذا القسم وان اختص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيصلح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلوله بل
هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التعديه من مثال ما ذكر وقال الاترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع والثمن لا يوجب
يمين البايع قياسا لانهما لما اتفقا على البيع فقد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البايع
وانما البايع يدعي زياده الثمن فكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري وياخذ منه ما اقربه ويحلفه على الباقي كما في ساير الخصومات
وفي الاستحسان يجب اليمين على البايع ايضا لان المشتري يدعي وجوب تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبايع ينكر التسليم عند احضار ما
اقر به وهو راجح يتعدى الى الوارث اي وجوب التحالف قبل القبض حكم يتعدى الى الوارث اي وارث البايع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف
بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد والاجاره
اي يتعدى وجوب التحالف الى الاجاره حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجره قبل ان ياخذ القصار في العمل تحالفا لان
التحالف

لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجاره محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع وكل ايضا ان يحتمل
كل واحد منهما منكرا ومدعيا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما **قوله** فاما بعد القبض اي الاختلاف في
مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب يمين البايع الا بالاثر لان المشتري لا يدعي على البايع شيئا اذا المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف
بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفه وابي يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارث والاجاره والاثر هو قوله
عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعه قائمه بعينها تحالفا وترادا وعند محمد يجري التحالف بين الوارث لان بعده انما صار الى
التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده
وجوابه لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان البيع بالف قد يصير بالفين بزياده الثمن
والبيع بالفين يصير بالف بحط الثمن **قوله** وشرط الاجتهاد الى اخره لما فرغ الشيخ عن بيان القياس وركنه وشرطه
وحكمه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القايس وهو المجتهد فقال وشرط الاجتهاد لذا وانما لم يبين نفس الاجتهاد
لشهرته بين الفقهاء وفي اللغه هو بذل المجهود لنيل المقصود وقال في الاصطلاح هو بذل المجهود في استخراج الاحكام من شواهدها الداله
عليها وقيل هو طلب الصواب بالاماره عليه **قوله** ان يحوي اي يجمع علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغه وشرعا ووجوهه التي قلنا
اي اقسامه التي قلنا في اول الكتاب وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه وقيل لا يشترط بل يجوز الاقتصار
على الطلب والنظر فيه كما في السنن وقيل يجب ان يحفظ ما اختص بالاحكام لا غيره وعلم السنه بطرقها اي مع طرقها من التواتر والشهره
والاحاد ويجب ان يعرف نفس الخبر ايضا انه روي بلفظ الرسول او نقل بالمعنى وان يعرف وجوه معانيه لغه وشرعا مثل الخاص والعام
وساير الاقسام المذكوره في الكتاب وذكر الغزالي ان للاجتهاد شرطين احدهما ان يكون محيطا بالمدارك المثمره للاحكام وان يعرف بتقديمه الاستثمار
والثاني ان يكون عدلا مجتنبا عن المعاصي وهذا شرط جواز الاعتماد على قوله والمدارك المثمره اربعه الكتاب والسنه والاجماع والعقل
ولا يشترط معرفه جميع الكتاب بل معرفه ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائه ايه ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما
بمواقعها ليطلبها وقت الحاجه وكذا لا يشترط معرفه جميع السنه بل ما يتعلق به الاحكام دون ما يتعلق به المواعظ واحكام الاخره
ولا يلزم حفظها بل يكفيه ان يكون عنده اصل صحيح يجمع احاديث الاحكام كالصحيح البخاري او المسلم وغيرها واما الاجماع فينبغي ان يتميز
مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما يجب معرفه النصوص حتى لا يفتي بخلاف النص ولا يلزم ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف
بل كل مسله يفتي فيها ينبغي ان يعلم ان فتواه ليست مخالفه للاجماع **قوله** وان يعرف وجوه القياس اي طرقه وشرايطه كما ذكرنا
وذكر الغزالي وحاصل ذلك يشترط ان يعلم ثلاثه فنون علم الحديث وعلم اصول الفقه وعلم اللغه فاما علم الكلام فليس بشرط
فانا لو فرضنا انسانا جازما باعتقاد الاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال بالدلايل الشرعيه على الاحكام **قوله** وحكمه الاصابه

تعالى الرأي حكم الاجتهاد ظني لا قطعي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحاصل ان الخوض في موضع الخلاف
اي المسائل التي اختلفوا فيها وحكموا ان الاجتهاد واحد او متعدد فعندنا واحد وعند المعتزلة متعدد وهذا الخلاف في الاحكام
الشرعية لا في العقلية الا على قول ابي الحسن العنبري والجاحظ من المعتزلة فانهما قالا كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام التي لا يلزم منها
الكفر كمسألة خلق القرآن واراد به نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف لا ان اجتهاده مطابق للحق وهذا معنى قول الشيخ لا على قول
بعضهم والى مذهب المعتزلة مال عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني والعراقي والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث من قال بالحقوق اختلفوا فيما
بينهم فقال بعضهم باستواء الحقوق وقال عامتهم بل واحد من الجملة احق وهو مروي عن الشافعي احتج من قال بالحقوق بان المجتهد كلف
التسوية تعالى الرأي بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وكان ذلك كلفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال ولما توجه التكليف عليه
باصابته يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا ولا يلزم من التكليف بالاصابة تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانه جهة واحدة عند عدم
الاشتباه وعند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة حتى ان المتحرين اذا صلوا الى اربع جهات اجزأتهم صلاتهم وجاز تعدد الحقوق في الناس
مختلفين في حق بعضهم حظر وفي حق بعضهم اباحة اذا كان لا يلزم كل واحد منهم ما لزم الآخر كما جاز في باب القبلة عند الاشتباه
ومن سوى بين الحقوق يقول ان دليل التعدد لم يفصل بينها فلا يثبت رجحان البعض على البعض بلا مرجح ومن جعل الواحد احق يقول
بانا لو سوينا بينها لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى المجتهد وغيره وهذا لان الاصل ان يكون الحق واحدا الا انا تركنا القول به ضرورة
ان لا يصير المجتهد مكلفا بما ليس في وسعه وهذه الضرورة ترتفع باثبات نفس الحقية لفتواه فبقي الواحد احق ليستقيم المناظرة ودعوة
كل واحد منهم لصاحبه الى حجته لا مناظرة بين المقيم والمسافر في اعداد ركعات صلاتهما لاستواء الحقية على التسوية ولا لا ... خطر
في وجوه هارون التمر ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان دخل رجلان على داود وعنده ابنه سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة فقال احدهما ...
الحرث ان هذا انفلتت غنمه فوقعت في حرثي فلم تبق منه شيئا فقال لك رقاب الغنم وكانتا فيهما مستويين فقال سليمان غير هذا
اوفق للفريقين فسطلوا اهل الحرث الغنم يستمتعون بالبانها واولادها واصوافها ويقوم صاحب الغنم على الكرم حتى اذا كانت كهيئته يوم نفشت فيه دفع
هؤلاء الى هؤلاء غنمهم وهؤلاء الى هؤلاء كرمهم فقال داود القضاء ما قضيت والصبر ففهمناها للحكومة او القضية وكان ذلك باجتهاد
منهما اذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان خلافه ولداود الرجوع عن قوله ثم انه تعالى خص سليمان بالفهم ومن عليه بكمال المنة في اصابة الحق
حقيقة فلو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة لان داود وقد فهم ايضا على ذلك التقدير وهذا في شريعتهم
اما في شريعتنا فلا ضمان عندنا في هذه الصورة بالليل والنهار وعند الشافعي يضمن بالليل وقيل انما ضمنوا لانهم ارسلوها
وقيل هذا كان صلحا وما فعله داود حكما والخصم ان يقول يجوز ان يكون تخصيص سليمان بالفهم باصابة الاحق ولا يلزم منه ان يكون
الحق واحدا وما روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطأ فله اجر واحد فيه دليل على ان في

الاجتهاد

الاجتهاد صوابا وخطأ وما روي عن ابن مسعود انه قال في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيه برأي فان يكن
صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وهذا معنى قول الشيخ والحق في موضع الخلاف واحد بالاثر عن ابن مسعود في المفوضة والدليل المعتمد عليه
فيها لنا اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثيرا وشاع ولم ينكره بعضهم على بعض في التخطئة فكان ذلك اجماعا منهم
على ان الحق من اقاويلهم ليس الا واحدا واما الحوا عن قولهم لا بد في الاجتهاد من تعدد الحق غير مسلم بل يصح التكليف من غير تعدد
الحقوق لانهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فان اصابوا ما عند الله حق واو ان اخطأوا عذروا
واجروا على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق فلم يلزم من هذا تكليف ما ليس في الوسع كمن اشتبه عليه امر ضلالة في صناعة
فخرج كل واحد الى جانب في طلبه صح هذا الامر وكان كل واحد مصيبا في الطلب ممتثلا للامر ولكن من وجد الفرس مصيب ابتدا
وانتهاء والباقون مصيبون ابتدا **قوله** ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتدا اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده
عند البعض وهو ابو بكر الاصم واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله حتى لا يصح عليه وينقض قضاء القاضي فيه ولكن يحط عنه الاثم والمختار
انه مصيب ابتدا اي في حق العمل مخطئ انتهاء اي في اصابة المطلوب لما ذكرنا وهو مروي عن ابي حنيفة فانه قال ليوسف بن خالد السمتي كل
مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد وتفصيل هذا اجتهاد غير النبي في زمن النبي عليه السلام قيل لا يجوز لان المصير اليه للضرورة ولا ضرورة
في عصر النبي عليه السلام لامكان الرجوع اليه والجمهور على انه يجوز لمن بعد عن النبي عليه السلام اشد لا لاحد معاذ رضي الله عنه والا ولى ان لا
يجوز لمن كان بحضرته عليه السلام قيل الا اذن صريحا **قوله** ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة الى اخره تخصيص العلة عبارة عن
تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليه لمانع لا خلل ان العلة متى ورد عليها نقض بطل وهو التخلف لا لمانع لان المتفقه
لا يصلح علة واختلفوا في تخصيص العلة فقال ابو زيد ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص والرازي يجوز تخصيص العلة المستنبطة
وهو مذهب مالك وحنبل وعامة المعتزلة وقال مشايخ ما وراء النهر غير ابي زيد لا يجوز وهو ظاهر قول الشافعي وهذا الخلاف في العلة
المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فقد اختلف القائلون بعدم الجواز في المستنبطة فمنهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه احتج المجوز
بان العلة امارة على الحكم بجعل الشرع فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض والتخلف لا يخرجها عن كونها امارة كتخصيص العام لان
الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرطية ووجود الحكم عندها كالغيم الرطب في الشتاء امارة للمطر وقد يتخلف المطر عنه
في بعض الاحيان ولا يدل ذلك على انه ليس بامارة وبان تخصيص العلة المنصوصة جائز فان الله تعالى جعل الزنا والسرقة علتين للحد والقطع
وقد يوجد زاني وسارق ولا يحد ولا يقطع وما قال من انكر التخصيص ان التخصيص نقض غلط لان النقض ابطال على سبيل المضادة
ونقض البيان والتخصيص بيان ان المخصوص لم يدخل في العموم الا يرى ان التخصيص جائز على الكتاب والسنة دون المناقضة ولان
المعدول به عن القياس بالسنة او الاجماع او الضرورة او الاستحسان مخصوص منه بالاجماع ولان المعلل ادعى ان هذا الوصف علة

فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم لاحتمال ان يكون لعدم لفساد العلة فيسقط واحتمل ان يكون لعدم لمانع مع ثبوت الحكم مع الصحة
فوجب ان يفصل بانه ان ابرز مانعا صالحا والا فساقط واحتج المنكر بان جوازه يؤدي الى نسبة التناقض الى الشرع وذا لا يجوز
بيانه ان من قال المؤثر في الحكم هذا الوصف فقد بان ان الشرع جعله دليلا او امارة على الحكم اينما وجد حتى يمكنه التعدية في كل محل وجد
ذلك الوصف ولا حكم له ثبت انه لم يكن امارة على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل وامارة وليس بدليل وامارة وهذا امر
بخلاف النص العام فانه بالتخصيص يتبين ان المخصوص غير مراد بالعام وقيل هذه المسئلة مبنية على ان المعاني هل لها عموم ام لا فعندهم
للمعاني عموم فجاز تخصيص العلة لعمومها وعندنا لا عموم للمعاني لان المعنى واحد وانما تعدد محاله فلا يقبل التخصيص ولان تخصيص العلة
يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد ما ثبت سلامته عن المناقضة فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا
ورد عليه نقض في علته ان يقول خصصت علتي لمانع ويتخلص عن النقض ويسلم اجتهاده عن الخطأ والمناقضة فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا
ولم يوجد في الدنيا مناقض وللخصم ان يقول لا يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد اذا امكنه مجرد قوله خصصت لمانع اما اذا اشترط ابراز مانع
صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك لانه لا يتيسر لكل مجتهد ان يفعل ذلك وان النقض على علته ما يعد ساقطا ولئن كان التخصيص بهذا الشرط مؤديا الى
تصويب كل مجتهد لكان ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى التصويب ايضا لان كل علة مؤثرة ثبت
خصمها بدليل فهي عنده صحيحة غير منتقضة ايضا لكنه يسند عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار فوات وصف في محل ينسب
الى المانع واذا ثبت ذلك لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف او نقصانه ويتخلص عن
النقض بدل ما يتخلص بالتخصيص فيبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا **قوله** وذلك لانا نقول الى آخره بيان
وتفسير للتخصيص وانا نقول لعدم العلة امارة الى آخره تعيين صحيح لانها امارة بشرط ان لا ينتقض كما انها امارة بشرط ان لا يعارضها
نص وتخرج الجواب عن مسئلتكم بالغيم الرطب لانه لم يجعل امارة بشرط ان لا يتخلف المطر عنه اصلا ولذا اعتبارهم بالعلة المنصوصة
فان التخصيص فيها لا يجوز عندنا ايضا بل عدم الحكم في صورة لعدم العلة **قوله** وبيان ذلك ان ما بين الصورة التي عدم الحكم
لمانع عندهم وعدم الحكم عندنا بناء على عدم العلة في الصائم الناسي اذا اصاب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ولزم عليه
الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن جاز التخصيص قال امتنع حكم هذا التعليل لمانع وهو الاثر وهو قوله
اللام على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى
صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية وصار اكله كلا اكل حكما وبقي الصوم لعدم فوات ركنه
لا لمانع مع فوات ركنه والناس ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضافا الى غير من له الحق فيبقى معتبرا فيفوت ركن الصوم
قوله وبنى على هذا انقسام الموانع اي بنى من جاز التخصيص على جواز التخصيص تقسيم الموانع وهي خمسة بالاستقراء مانع يمنع انعقاد
العلة كبيع الحر لانه ليس بمال

والبيع

والبيع مما دله المالك بالمالك فانه لا ينعقد البيع فيه لعدم المحل ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فانه يمنع تمام العلة في حق
المالك لعدم الولاية للعاقد وان كان العقد تاما في حق العاقد ولهذا لو اجازه المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم انه منعقد غير
تام في حقه ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فان الخيار اذا كان للبائع يمنع ثبوت الملك للمشتري ومانع يمنع تمام الحكم كخيار
الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ورضا ومانع يمنع لزوم
الحكم كخيار العيب فانه يثبت الملك معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضا او القضاء لكن غير
لازم حتى يثبت له ولاية الرد **قوله** والعلل نوعان طردية ومؤثرة شرع الشيخ في بيان شروط القياس وركنه وحكمه شرع
في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع فقال والعلل نوعان طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا
الا انه مال اليه عامة اهل النظر فذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليها وعلى كل قسم ضرب اي نوع
من الدفع اي من الاعتراضات اما وجه ذم العلل الطردية فاربعة بالاستقراء احدها القول بموجب العلة وهو التزام
ما يلزمه المعلل بتعليله اي بقول السائل ما تثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى
القول بالتأثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة وذلك كقولهم اي كقول اصحاب
الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالصلاة فنقول عندنا لا يجوز الا بالتعيين وان التعيين والقضاء
ولكن ليس التعيين محل النزاع بل النزاع في الاطلاق وتعيين الله تعالى عندنا تعيين لعدم وجود الفصل الوصف وعندنا هو تعيين
تعيين الشرع لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية في هذا اليوم وعدم المزاحم صار الاطلاق والنية فيه بمنزلة التعيين لان التعيين ساقط
فصاحب طلب الاسم كالمتوحد في الدار فانه ينال باسم جنسه كما ينال باسم علمه وهذا معنى قول الشيخ وانما نجوزه باطلاق في
النية على انه تعيين وانما لزم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف او جهته على المسند فكان احق بالتقدم لان المصير الى النزاع
مع امكان الوفاق وحصول المقصود اشتغال بما لا يعنيه **قوله** والممانعة الثاني من وجوه الدفع وهي امتناع السائل
عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد
فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار فلا يسع له ان يتجاوز الى غيرها
الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير لانه لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة الدليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر
اضطر المعلل الى اثباته ليمكنه الالزام على الخصم ثم الممانعة في العلل الطردية على اربعة اوجه احدها انه في الوصف بان نقول
لا نسلم ان الوصف الذي ادعيته علة موجود في المتنازع فيه والثاني في صلاح الوصف للحكم بان نقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم
انه صالح للعلية الثالث في نفس الحكم بان نقول بعد تسليم صلاحه للعلية لا نسلم ان الحكم ثابت والرابع في نسبة الحكم الى

الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الحكم لا نسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر وقيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم اليه ان الممانعة في نفس الوصف منع تعلق الحكم به في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل مثال الاول قول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة في الفرع وهو الافطار متعلق بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليمنا ان الحكم وهو وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار عمدا اذا كمل جنايته لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطي حاصلا في نفسه ومثال الثاني قولنا في تعليل اصحاب الشافعي لاثبات الولاية على البكر البالغة الصغيرة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر سوى محل النزاع وقولنا في تعليلهم في الاشياء الستة بالطعم والثمنية لا نسلم ان شرط المماثلة والتقابض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لسد الحاجة الذي نهى عن الخطر والغرر فيختص جواز البيع فيها بزيادة شرط اظهارا لخطره كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبيل فيما يشتد اليه الحاجة الاطلاق بابلغ الوجوه دون التضييق بزيادة الشرط ومثال الثالث قولنا في تعليلهم لمسح الراس بانه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لا نسلم ان التثليث هو السنة في الغسل بل السنة فيه التكميل بعد تمام الفرض لان السنة هي اكمال الفرض في محله من جنسه كاركان الصلاة الا ان فرض الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على قدر المفروض من جنسه في محله فلا يصار الى التكرار ومثال الرابع قولنا في تعليلهم بان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لا نسلم ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم معلل بالعدم البعضية اذ العدم لا يصلح موجبا لشيء بل لبعد القرابة وعدم المحرمية قوله وفساد الوضع اي الثالث من وجوه الدفع فساد الوضع وهو عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وقيل هو ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع لان المناقضة يمكن الاحتراز عنها في مجلس آخر بالجواب عن النقض او بزيادة قيد يندفع به النقض واما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي بني عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه بوجه سوى الانتقال الى علة اخرى وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين حيث قالوا اسلام احدهما بوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير توقف على القضا وعلى انقضاء العدة كردة احدهما وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة وهذا التعليل فاسد في وضعه لان الاحتجاج باسلام المسلم اذ هو الحادث فلو اثبتنا الفرقة لوجب اضافتها الى الاسلام الذي حدث لان الحكم يضاف الى الحادث وذلك

لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك لا مبطلا لها فكان الوصف نائيا عن الحكم قوله والمناقضة اي الرابع من وجوه الدفع المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته وسواء كان لمانع او لغير مانع وعند من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوز تخلفه عن العلة لا لمانع وهي تلجي اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان الطرد لما انتقض بالنقض لا بد للمجيب من التخلص عنه الا ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يحصل ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى ومثالها فيما علل الشافعي في اشتراط النية في الوضوء بان الوضوء والتيمم طهارتان للصلاة فلم يفترقا في النية اي لا يفترقان فانه ينتقض بغسل الثوب اي هذا التعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانهما طهارتان مشروطتان للصلاة ولا يشترط فيهما النية فيضطر المجيب عند ذلك الى بيان المعنى الفقهي الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي غير معقول المعنى لانه لا يعقل في محل الغسل نجاسة والمحل الذي قامت به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه حكمي كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد في التيمم في الآلة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجس اذ هو معقول المعنى لان المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية وقلنا ان الماء مطهر ومزيل بطبعه لانه خلق طهورا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره لذا ذكره ثعلب من ائمة اللغة او هو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا في غيره واذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد واما قوله هو تطهير حكمي فيقول التغير الثابت في المحل وهو صيرورته موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى وذلك لا يوجب تغير صفة المطهر فيبقى الماء عاملا بطبعه على ما كان والنية تشترط للغسل القائم بالماء لا للحدث الثابت في المحل فكان غسل هذا المحل مثل غسل النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه مع كون النجاسة في المحل غير معقول المعنى فيحتاج الى النية ليطهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا والخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك لو كان المزال النجاسة حقيقة فاما لو كان حكميا فان الله امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية ولا ينتقض بالمسح في الوضوء مطهر شرعا وهو غير معقول المعنى لانه لا اثر في تلك النجاسة لا في ازالتها فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم لانا نقول هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كما في سائر البدن الا ان الحكم نقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع فيه المسح استدلالا تخفيفا ولما قام مقام الغسل اخذ حكمه واستغنى عن النية قوله واما المؤثر الى آخره اعلم ان العلل المؤثرة فيها يكون بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثة مع عدم علته فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة اخرى يذكر في الاصل ولا يوجد في الفرع واما المناقضة فلا ترد على العلل المؤثرة اذ التاثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه

الادله ولذا فساد الوضع لان الناس الثالث بهذه الادله لا يحتمل ان يكون شاهدا في وضعه واما وجود الحكم مع عدم العله فلا اثر له
اي لا يدل على فساد العله لان الغرض ان هذه العله موجبه لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها في جنسه وجب اثبات ذلك الحكم بها فاما ثبوته بعله
اخرى فجائز لان التعليل لم يقع لابطال عله اخرى مع كونه ثابتا بها يجوز ان يثبت بغيرها وحاصله يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد بعلتين
مستقلتين او بعلل مستقله جائز عند الجمهور وانكره بعض اصحاب الشافعي والمعتزله وعليه يبتني اشتراط العكس وهو انتفاء الحكم عند
انتفاء العله لصحه العله فمن منع تعليله بعلتين لزمه القول بانحصار العله واشتراط العكس فيكون عدم العله وقيام الحكم مفسدا
للعله ومن جوز تعليله بعلتين لا يلزمه القول باشتراط الانعكاس ولا يلزم فساد العله واما المفارقه فهذا خلاف فيها فزعم بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي ان الفرق اعتراض صحيح وسموه فقها وعليه فقهاء خراسان وغزنه وذهب المحققون من الفريقين الى انه اعتراض
فاسد لا يسطانيه العله لوجوه ثلاثه احدها ان السائل جاهل في موقف الانكار الى ان يبين له الحجه لا في موضع الدعوى فاذا ذكر في الاصل
معنى اخر انتصب مدعيا ولم يبق سائلا فهذا تجاوز عن حده فلا يجوز ذلك والثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم
الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فبان في الفرع عدم الوصف الذي يروم به السائل الفرق ان سلم له انه عله لاثبات الحكم في
الاصل لا يمنع المعلل من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه عله فلم يتوجه دعوى السائل فكان ما لمسله من الاشتغال
به عبثا والثالث ان الخلاف وقع في حكم الفرع ولم يصنع السائل بما ذكره من الفرق الا انه اراد عدم العله وعدم العله لا يصلح دليلا
على عدم الحكم عند مقابله العدم بمعنى ان لو وجد دليل اخر يوجب وجود الحكم قال صدر الاسلام المفارقه من افسد الاعتراضات
وقال شمس الائمه المفارقه على العلل المؤثره مجادله لا فائده فيها في موضع النزاع لكنه اذا تضمن مناقضه الصحيح في لكنه للسائل اذا تصور
مناقضه اي ورود نقض صوري على المؤثره يجب دفع ذلك النقض بوجوه اربعه كما في العلل الطرديه حيث لا يمكن دفعها لان النقض
الوارد عليها يبطلها حقيقه اذ الاطراد لا يبقى بعد النقض ولا يمكن دفعه بوجه كما يقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس
خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السبيلين
بلا خلاف فدفعه اولا بالوصف اي بمنع الوصف بان يقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر ولم يوجد
المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسه اذا لم تسل بعد في محلها فان تحت كل جلده رطوبه وفي كل عرق دما والجلده ساتره لها فاذا زالت
الجلده صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا ثم يدفعه ثانيا بالاثر فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في
تنجيس ذلك الموضع واذا وجب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير فيجب غسل كله لان ما خرج من البدن لا يتجزأ الوصف بالتجزي
وهذا معنى قول الشيخ ان وجوب التطهير باعتبار ما يكون منه الى اخره باعتبار ما يلزم منه اي بسبب ما خرج من البدن لا يحتمل الوصف
بالتجزي فيجب غسل كله ثم تحول الاقتصار على الاعضاء الاربعه كما في البول واحترز بقوله باعتبار ما يلزم منه عن اصابه النجاسه
من الخارج

فانه

فانه يوجب غسل ذلك الموضع فقط وهنالك اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول في اثبات الطهاره
في محلها فكذا في غير محلها فعدم الحكم هنالك لعدم الوصف معنى وان وجد صوره ومثله يكون مرجحا للعله فكيف يكون نقضا
قوله ويورد عليه صاحب الجرح السائل اي يورد على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السائل فان ما خرج من جرحه خارج نجس
وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا وما دام يصلي الفرض وما يتبعه من النوافل فيدفعه بالحكم اي يدفع النقض الوارد
بمنع عدم الحكم في صوره النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت
ضروره قدره المكلف على الخروج عن عهده التكليف ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان
والحكم قد ينفصل بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار قوله وبالغرض اي يدفعه بالغرض وهو القسم
الرابع بان يقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسويه بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج من احد
السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت الصلاه فانه مخاطب بالاداء فلو لم يكن قادرا عليه الا
بان لا يسقط حكم الحدث في هذه الحاله فلذا هنا اي في الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين انه اذا دام يصير عفوا لقيام
وقت الصلاه ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسويه هي المقصود من
التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا قوله والمعارضه الى اخره اعلم ان الدفع على العلل المؤثره بطريق
صحيح وجهان احدهما الممانعه وهي اربعه اوجه كما ذكرنا والثاني المعارضه وهي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل بان يقول ما ذكرت
من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه وزعم بعض الجدليين ان المعارضه غير مقبوله لان السائل ينتصب حينئذ مستدلا
وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض واذا شرع في دليل اخر وسلم دليل المجيب كان بابا الاشتغال دائما ولكنا نقول هي مقبوله لان العله لا تثبت حجه
ما لم تسلم عن المعارضه بدليل ان القران انما صار حجه عند السلامه عن المعارضه فكانت اعتراضا صحيحا ولان المعتمد في القياس قوه الظن
وبالمعارضه تفوت حتى يترجح احدهما ثم المعارضه نوعان احدهما معارضه فيها مناقضه وهي القلب والقلب جعل اسفل الشيء اعلاه
واعلاه اسفله كقلب القصعه او جعل باطن الشيء ظاهرا والظاهر باطنا كقلب الجراب وقلب العله ماخوذ من هذين المعنيين وهذا
نوعان احدهما جعل المعلول عله والعله معلولا على مثال قلب الاناء فان العله اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا النوع من
القلب انما يصح فيما اذا علل المستدل للحكم بان جعل حكما في الاصل عله لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا
القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا الحكم الثابت به عله ومثاله قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فيقول المسلمين
انما جلد بكرهم لانه رجم ثيبهم فهذا القلب معارضه صوره ولكن فيها معنى المناقضه حيث يجعل العله حكما والبكر والثيب يفترقان في الدرء والاثبات
قوله والمخلص منه اي من هذا النوع من القلب في ليس المراد منه انه ورد بدفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اذا اراد
ان لا يرد عليه هذا القلب

ايضا كالنار
فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على شيء ويكون ذلك الشيء دليلا عليه
مع الدخان وانما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشيئين متلازمين مساويان اذ لو تبين فانه يثبت حرمة الاصل لاحدهما بثبوتها في
الاخر ولهذا الرق والنسب قوله والثاني قلب الوصف اي النوع الثاني من القلب ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا
لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو ماخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف الذي كان شاهدا عليه ووجهه الى الخصم
فصار وجهه الذي كان الى الخصم صار شاهدا عليه وظهره الى الخصم حيث صار شاهدا للخصم كما ان ظهر الجراب كان الى الخارج وبالقلب يصير
بطنه الى الخارج وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيه مناقضة لان المطلوب
هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد
الخصمين على الاخر في حادثة ثم للخصم الاخر عليه في عين تلك الحادثة فانه متناقض لانه على المعارضة بقياس اخر حيث لا يكون
مناقضة وهذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلل على وجه يكون الزائد تقريرا وتفسيرا للوصف
الاول فكان هذا القسم دون القسم الاول كما قال اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يجزئه ولم يتبين انه متعين في
هذا الوقت لعدم تفاعيره مشروعا فيه تلبيسا علينا فنحن فسرنا الصوم المذكور بتفسير ازله الخصم وبينا محل النزاع كما ذكره
في المتن فكان قياس هذا الصوم من القضاء بعد الشروع قوله لكنه اي القضاء يتعين بالشروع وهذا اي صوم رمضان يتعين
قبل الشروع واعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن منع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة
بعدما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا تحتمل القلب حقيقة كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب
فدفع سائر الناس كما دفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان العلل الاول ترد
على كل طرد جعل الحكم فيه علة والعلل الثاني تجيء على كل طرد جعلها لم يظهر التاثير قوله وقد يقلب العلة من وجه اخر وهو ضعيف
اي فاسد مثاله قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في صوم النفل وصلاة النفل لا يوجب المضي فيه حتى لا يجب القضاء بافساده
هذه عبادة وهي الصلاة او الصوم لا يمضي في فاسدها يعني اذا فسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضي فيها واحترز به عن الحج فانه وجب
بالشروع لانه يجب المضي فيه بعد الفساد فيحتمل ان لا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم
لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء يعني لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسدها وهذا
المعنى موجود في المتنازع فيه فوجب استواؤهما فيه ولما استوى هاهنا والنذر ملزم فيه بالاجماع كان الشروع ملزما بلا انفصاله الاستوا
وهذا النوع من القلب ضعيف من وجوه القلب وقد اختلف فيه فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد
ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفه دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء لزم كون

لمدعاه
الشروع ملزما كالنذر وقيل انه فاسد لان السائل جاء بحكم اخر ليس بما نقض لحكم المستدل لم يوصف التسوية لا يكون اثباتها مناقضا
ولا يكون قلبا لعدم المناقضة ولان الاستواء ليس الحكم في الاصل وهو الوضوء من حيث سقوطهما وفي الفرع وهو الصوم والصلاة من حيث ثبوتهما
فيختلفان في الحكم هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى فسد الحكم كان على التضاد قوله ويسمى هذا عكسا اعلم ان العكس لغة رد
الشيء على سننه ماخوذ من عكس المرآة فان نورها يرد نور بصر الناظر فيها وراءه على سننه حتى يرى وجهه كان له في المرآة وجها وهذا النوع
من القلب ليس بعكس حقيقة لانه لا يصدق عليه تعريف العكس ولهذا ذكره عامة الاصوليين في اقسام القلب ولم يذكروه في العكس لكنه لما كان
يشبه العكس من حيث انه رد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه اورده فخر الاسلام في هذا القسم وتابعه المصنف رحمهما الله
والثاني المعارضة الخالصة اي التي لا مناقضة فيها وهي نوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا
زيادة فيقع بذلك مقابلة محضة وتفسد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى كقول اصحاب الشافعي المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل فانا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذا نفي لما اثبته الاول بعينه في محله
او بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له كقولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب
وهي معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير الحكم الشارع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو
الاستيعاب ولكن ايراد فخر الاسلام هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة ولهذا
قيل انه احد وجهي القلب وما ذكر في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا او ذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال
لانه قيد المعارضة بالخالصة وبايراده في هذا الموضع لا تخلو عنه قوله او بغير اي عارضه بضد ذلك الحكم
لكن بنص تغيير كقولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها كالتي لها اب فقال اصحاب
الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق فهذه معارضة
بتغيير لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية وانهم نفوا الولاية بشخص خاص
ثم تعارض تلك الجملة ولكن قد عارض البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الاخ وغيره ولما بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير
الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد فبهذا يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة وهذا نوع من العكس الذي مر
قوله او في حكم غير الاول اي يعارضه السائل بحكم لا يخالف الحكم الاول صورة ولكن فيه نفي الحكم الاول من
حيث المعنى مثل قول ابي حنيفة رحمه الله في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج اخر وجاءت
بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني
صاحب فراش فاسد فيستوجب نسب الولد كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت ثبت النسب وان كان الفراش فاسدا

كذا هنا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل يعلل لاثباته للاول والسائل يعلل لاثباته من الثاني وكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد في محل واحد الا انهما صحيحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لا يثبت من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والترجيح للصحيح فمعارضة الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه فكان الولد ولده كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا او احدهما غائب والاخر حاضر فان الولد للحاضر لذا هنا فنظيره في هذه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك للاول في الحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة قوله والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمجيب وذلك باطل اي هذا النوع باطل لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لما بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد بينا ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا بعد عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلته حجة مثاله ما ادعاه المجيب في حرمة بيع الحص بحفنة متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة فعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت ولكنه الاقتيات وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفاكهة وما دون الكيل ومن اهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما فصار نافيا مثبتا فمتى ثبت صحة ما ادعاه احدهما علة بطل الاخرى ضرورة ولكنا نقول انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما دائما فيكون الكل علة والطعم علة ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وانما اجمعنا على فساد احدى العلتين لمعنى فيها لا لصحة العلة الاخرى وانما نفى كل واحد منا علة خصمه بدليل قام على فسادها لا بصحة علته لجواز ان يكونا صحيحتين لان التعليل بعلل شتى جائز واثبات الفساد لصحة الاخر باطل فبطلت المعارضة قوله وكل كلام صحيح في الاصل الى اخره اعلم ان المعارضة في الاصل تسمى بالمفارقة عند الجمهور وهي من الاسولة الفاسدة عند مشايخنا وقد تقع الفرق وهو معنى صحيح في نفسه فيستحسن الشيخ وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه واصل وضعه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره السائل على سبيل المفارقة ولا يقبل منه ما ذكره على سبيل الممانعة لكونه مفارقة صحيحة على حد الانكار فيقبل كقول اصحاب الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه

لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع فقال السائل من اهل الطرد الفرق بينه وبين البيع بان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فيعتق لازما وهذا فرق فقهي صحيح ولكنه لا يقبل لانه صدر ممن لا ولاية له على الفرق وهو السائل فلم يقبل منه والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط وهو التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع توقف بما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد وقوعه لا ان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو سقط الى ان يذهب حق المرتهن او اجازه المرتهن نفذ البيع لذا في الاسرار واما في الفرع وهو الاعتاق فيبطل اصلا بما لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه والرد في اكسابه حتى لو ورد العقد الاعتاق ولا يرتد لو اراد هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف قوله واذا قامت المعارضة الى اخره لما فرغ الشيخ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح فان لم يستقم للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح عليه فللسائل ان يعارضه بترجيح عليه فان لم يمكنه لزمه ما ادعاه المجيب واعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية والاقيسة منها فاما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر هو الناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا وجب المصير الى دليل اخر او التوقف كما سبق ولا يقع في معلوم ومظنون ايضا لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم قوله وهو عبارة عن فضل احد المثلين في هذه العبارة توسع لان ما ذكره معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان فكان الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه فكان التقدير هو عبارة عن بيان زيادة احد المثلين على الاخر ومعنى قوله وصفا ان الترجيح يقع بالشيء الذي لا يكون دليلا بنفسه فان الترجيح بكثرة الادلة لا يصح عند عامة الاصوليين لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات وبه عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد والاجماع وترجيحها بالعدالة وقال بعض اهل النظر من اصحابنا واصحاب الشافعي الترجيح بكثرة الادلة صحيح لان الدليل الواحد لا يقاوم الدليلين والواحد من جنسه فيتساقطان بالتعارض فيبقى الدليل الاخر سالما عن المعارض فيجب الاحتجاج به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين وقد حصلت في الدليل الذي عاضده دليل اخر مثله وجوابه ان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض قوله حتى لا يترجح القياس بقياس اخر الى قوله واما يترجح القياس بقوة الاثر بيانه قوله لا يقع الترجيح بما يصلح دليلا بانفراده واما يترجح القياس بقوة الاثر عليه والخبر بفقه الراوي وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة لا بنص اخر او خبر اخر او قياس اخر ونقل عن بعض مشايخنا ان النصين اذا تعارضا يرجح احدهما بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص

الذي يوافقه وما يقابله فيصلح مرجحا والاصح ان النص لا يترجح بالقياس لان القياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق
الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع ولهذا لا يترجح صاحب الجراحات اي كما لا يترجح القياس بقياس اخر ولا النص بنص اخر لا يترجح
صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطا وجرحه اخر عشر جراحات
كذلك ايضا ومات من الجميع كانت الدية عليهما نصفين ويجب عليهما العاقلة لان كل جراحة علة تامة تصلح معارضا للجراحة
الواحدة علة تصلح وصفا فلا يقع بها الترجيح ولو قطع احدهما يده والاخر جز رقبته فالقاتل هو الذي جز رقبته لان الاخر
لزيادة قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتوهم حيوة بعد فعله بخلاف فعل الاخر قوله وكذا الشفيعان اي كما قلنا
تساوي صاحب الجراحة الواحدة صاحب الجراحات المتعددة قلنا تساوي صاحب القليل صاحب الكثير في استحقاق الشقص الشايع
المبيع في الشفعة وصورته دار بين ثلثة نفر لاحدهم نصفها ولاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الاخران
الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على الاخر في استحقاق الشفعة حتى لم يكن له ان ياخذ جميع المبيع بالاجماع لان لكل واحد منهما
استحقاق الشفعة بقدر نصيبه عند الشافعي فيقضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما
على قدر الملك وعندنا يقضى بالمبيع بينهما انصافا لا بقدر نصيبهما لان الاستحقاق هو الشركة وكل جزء يوجد الشركة
وان قلت وهي علة تامة للاستحقاق وما ذهب اليه الشافعي غلط فانه جعل حكم العلة وهو الاستحقاق متولدا من العلة وهو
الملك وقسمها على اجزائها وليس كذلك لان الحكم ثابت بالعلة لا بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه مقارنا للعلة ولذا الحكم
لا ينقسم على اجزاء العلة لا يستلزمه صيرورة كل جزء من العلة علة لجزء من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير فالقول
بالانقسام يكون نصبا للشرع بالراي وذلك فاسد والشقص الجزء والنصيب واعلم ان وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا
كذلك ليستاني خلاف الشافعي قوله وما يقع به الترجيح اربعة اي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه الصحة في القياس اقسام اربعة
احدها الترجيح بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى
كان الاحتجاج به اولى والاثر في الاستحسان اقوى فترجح على القياس كما بينا في مسئلة سور سباع الطير ونظيره الخبر فانه لما صار
حجة بالاتصال بالرسول وجب رجحانه بما يزيد معنى الاتصال من الاشتهار والتواتر روية الراوي وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه
والثاني بقوة ثباته على الحكم المشهود والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر والدليل
على صحته ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره الكتاب والسنة او الاجماع لثبوته باحد هذه الادلة فاذا ازداد
الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة وهذا كقولنا في صوم رمضان
انه متعين اولى من قول اصحاب الشافعي انه صوم فرض لان هذا مخصوص في الصوم بخلاف التعيين فقد يتعدى الى الودائع والغصوب
والبيع الفاسد اي سقوط

التعيين فيما هو عين حكم لازم موجود في المعاملات وساير الفرائض من الزكوة فانه اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكوة
يخرج عن العهدة والحج حتى لو اطلق النية ولم يعين حجة الاسلام يجوز وكذا اذا ادى الوديعة والمغصوب الى المالك يخرج عن العهدة
باي جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة ولذا المغصوب باي جهة رده حتى اذا باعه من المالك او وهب له او تصدق عليه
وسلمه اليه يقع عن الوجه المستحق علم به صاحب الحق او لم يعلم ولذا رد المبيع في البيع الفاسد على البايع كالمغصوب باي وجه
كان يقع عن المستحق لان الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعا والمستحق على اي وجه اتى به يقع عن الوجه
المستحق والثالث بكثرة اصوله معناه ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل
واحد كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجوارب والجبيرة اولى من قول اصحاب الشافعي انه ركن
فيسن تكراره كالغسل فانه لما شهد بصحة وصف المسح التيمم ومسح الخف والجبيرة وغيرها ولم يشهد لوصف الركنية وهو الحكم
الا الغسل يرجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة
كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل
اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول
يوجب زيادة تاكد ولزوم للحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في
نفس الوصف فلذلك صلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الحجة الخبر هو الحجة ولكن يحدث
بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس له تلك الصفة وهذا قريب من القسم
الثاني قال شمس الائمة رحمه الله وما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخيرين فيه
ايضا وهكذا في التقويم وذلك لان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة فالترجيح
بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل والرابع الترجيح
بالعدم عند العدم وهو العكس ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه
كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس واختلف في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم
العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب وعامة الاصوليين انه صالح للترجيح
لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة مما يصلح مرجحا لا انه مرجح ضعيف لا يستلزم اضافة الرجحان الى العدم الذي
ليس بشيء وتظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارضه مرجح اخر من الانواع الثلثة كان ذلك المقدم عليه ومثاله قولنا
مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس فما ليس بمسح

لما كان التعليل بالعدم حجة في ذاته لزم من ذلك ان يكون مرجحا

كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن **قوله**. واذا تعارض ضربا ترجيح الى اخره اعلم ان هذا بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح واصله ان كل محدث موجود لصورته ومعناه ثم تقوم به صفات تعقب الوجود فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما بمعنى راجع الى الذات والثاني بوصف في الذات على مضادة الوجه الاول كان الرجحان في الذات احق من الرجحان في الحال لان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا ورتبة ولان الحال قائمة بالذات تابعة فلو اعتبرنا الحال على مخالفة الاول لكان التبع مبطلا للاصل وذا لا يجوز وبنا على هذا اقيما قال اصحابنا في مسائل صنعة الغاصب بالحادث في المغصوب صنعة متقومة وهي ما يزيد في قيمة العين كما لو غصب قطنا ما فقطعه او ساجا فدسوى منها انه سقط حق المالك عن العين الى القيمة لانه يسقط اصلا لان الوصف الحادث في المغصوب صنعة الغاصب متقوم وهو حق الغاصب في الاصل متقوم حقا للمغصوب منه ولا يمكن التمييز بينهما ولا سبيل الى اثبات الشركة لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من قطع احدهما بالاخر بالقيمة فقلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه في الصنعة قائم موجود من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغير وهو المراد بقوله لان الصبغة قائمة من كل وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى وذلك لان بالطبخ والشي يصير العين مستهلكة من وجه اما صورة فظاهر واما معنى فلانه فات معظم الوجوه من الاغراض والانتفاع التي بها يصح الانتفاع بها فصار العين هالكة من وجه اولها لكنه من ذلك الوجه يضاف الى الصنعة العاصب لانه بفعله فصار صانعا مبدلها فصار الحادث بها العاصب قائما من كل وجه وحق المغصوب منه قائم من وجه هالك من وجه فرجحنا الصنعة باعتبار انها في الوجود راجحة لكونها موجودة من كل وجه كذا في شرح التقويم وقال الشافعي صاحب الاصل احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا والاوصاف اتباع والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان بحسب الوجود احق من الرجحان بحسب الحال **قوله** والترجيح بغلبة الاشباه الى اخره اعلم ان وجوه الترجيح الفاسدة اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح والثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين او من وجوه وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافعي ذكره صاحب القواطع في ادب القاضي وهذا لان القياس لم يجعل حجة الا لافادته غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد ويقوى عند كثرة الاشباه كما يزداد عند كثرة الاصول وهذا باطل عندنا لان الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلل لا توجب ترجيحا لكثرة الايات والاخبار ولا فرق بين اوصاف تستنبط من اصل او اصول ولو ثبت من اصول شتى لم يوجب ترجيحا على كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم واما هاهنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة لان ذا شبه وصف على حدة

يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه نحو جواز وضع الزكوة لكل واحد منهما وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجري القصاص الا من طرف واحد وهو قتل الولد والدة فلما اشبه ابن العم ولي فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس اخر لا يجوز والثالث الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعي والتعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو للكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص فكونه اعم كان اوفق لمقصوده وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعند الخاص مقضي على العام ولهذا صار العام احق من الخاص عندنا ولان التعدي غير مقصود من التعليل عنده حتى جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي الا ترى ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي ولو كان العموم مقصودا الترجيح للمتعدية لعمومها على القاصرة ولم يرجح والرابع من الترجيحات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم وحده على الكيل والجنس بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم لا علة وان وصفا واحدا اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف والتزاما من ذات وصفين لعدم توقفها في افادة الحكم على شيء اخر فكانت اولى ومنهم من قال التي هي اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبها بالاصل والصحيح انهما سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول في البيان فكذا العلة بل الاعتبار للتاثير لا للعلة والكثرة واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في التراجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا يكاد ينضبط الا ان الشيخ اقتصر في سائر الوجوه الصحيحة على الاربعة لانها هي المبنية على المعاني الفقهية المذكورة وله من اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة قد اندرج فيها واقتصر في سائر الوجوه الفاسدة على الاربعة لانها هي المذكورة وله من اهل النظر وقد يحصل الوقوف بفسادها على فساد ما سواها من الوجوه الفاسدة فيقل الفائدة في الاشتغال بتفاصيلها **قوله** واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بما ذكرنا من وجوه الدفع اعلم ان القسم الاول من الانتقال انما يتحقق في الممانعة لان السائل مع وصف المجيب عن كونه لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر والثاني والثالث منه في القول بموجب العلة لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم اخر لزم مرام المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى والرابع منه في فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكنه دفعهما ببيان الملائمة والتاثير ثم الانتقال على اربعة اوجه احدها الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى والثاني الانتقال عن حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم اخر وعلة اخرى وهذه كلها صحيحة والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن الناس من استحسن هذا

ايضا مثال الاول اذا علل بوصف ممنوع كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم
ذلك احتاج الى اثبات كونه مسلطا فكان رجوعا لانه رام اثبات الحكم فعاد لامر العلة ولا يقدر على اثباته سلك العلة الاثبات لمكان العلة
فيكون له اثبات تلك العلة حتى يقدر على اثبات الحكم فاستحسن الاية وعلى هذا اذا اشتغل باثبات الاصل الذي يفرع منه موضع الكلام
حتى يرتفع الخلاف في اثبات الاصل نحو ما اذا علل بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي فقال خصمه
قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصمه خبر الواحد عندي ليس بحجة فيحتج بالكتاب
على كون خبر الواحد حجة فانه يكون طريقا مستقيما ويكون هذا كله سعيا في اثبات ما رام اثباته في الابتداء ومثال الثاني قولنا
ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم عقد
عقد الكتابة لا يمنع عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد
بسبب الكتابة كعتق ام الولد والمدبر قلنا وجب بهذه العلة ان لا يوجب هذا العقد نقصانا مانعا من الصرف الى الكفارة لان ما
يمكن نقصانا فيه لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه كما ان ثبوت الحرية من كل الوجوه لا يحتمل الفسخ فكذا لا
يحتمل ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا انتقال المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات
حكم اخر بتلك العلة ولو قال الخصم انا سلم ايضا انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكنه يصير معنى يمنع الصرف الى الكفارة وهو صيرورته
كالزائل عن ملك المولى او كفوات المنفعة فقلنا لا ينتقض كالبيع والاجارة فان المبيع بشرط الخيار زائل من ملكه من وجه لانعقاد سبب
الزوال ولهذا لو مات من له الخيار لزم البيع وبالاجارة فاتت المنافع عن ملكه ثم انهما لا يمنعان من الصرف الى الكفارة لانهما يحتملان
الفسخ فكذا الكتابة وان كان هو في حق المولى كفائت المنفعة لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه او كالزائل عن ملك المولى
من وجه ومثال الثالث قولنا هذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها الى الكفارة قياسا على ما ذكرنا فهذا الحكم غير الحكم الذي اشتغل
اليه بالعلة الاولى ولكن هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم الاخر لا يخلو عن ضرب غفلة
حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله واما الرابع فصحيح عند بعض اهل النظر لان ابرهيم عليه السلم حاج اللعين وهو نمرود
من لعنا وكان يدعي الالوهية بقوله ربي الذي يحيي ويميت فعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى وهي قوله
فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهذا انتقال الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد ذكر الله تعالى ذلك على
سبيل المدح له فثبت انه صحيح والصحيح ان مثل هذا الانتقال بعد انقطاع لان مجالس المناظرة لو تعقد لابانة الحق واما محل
الابانة اذا كان الدليل متناهيا فلو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول الاثر به اذا لم
النقض فانه يعد انقطاعا ولا ينجو من العلل اذ راح وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح التعليل المبتدا كان اولى

لمع مقاله

و اما محاجة ابرهيم عليه السلم فليس من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلم اراد بقوله يحيي ويميت
حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء الا بطريق
النسبة والمجاز فحينئذ كان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم ما كانوا اصحاب الجواهر وكانوا لا يتاملون في حقائق المعاني فخاف الخليل
عليه السلم الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيه الاشتباه وهذا الانتقال حسن عند قيام
الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم يلبس يجوز له ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم وهذا لان الشرع
انما وضع الحجة الى الحجة لضم سراج الى سراج وذلك غير دليل على ضعف احدهما او بطلان اثره وهذا معنى قول الشيخ ومحاجة الخليل الى اخره
واذا عرفت وجوه الانتقال فاعلم ان الانقطاع كما يتحقق من جانب المعلل يتحقق من جانب السائل اذ تفسيره عجز المناظر عن بلوغ ما تم هو
في جانب السائل على اربعة اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة او بطريق
المشاهدة فان جحد مثل هذا يدل على عجزه عن دفع علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شيء يحمله على المنع بعد التسليم
الا عجزه عن الدفع والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع
لانه عجز عن اظهار مراده فكان بمنزلة العجز ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم ثم هذا الانقطاع في حق المعلل دون السائل اليه اشير في الميزان

فصل **قوله** جملة اي جميع ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام المشروعة كالحل
والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام مثل الاسباب والعلل والشروط وقيد فخر الاسلام بقوله سابقا على باب
القياس في اصوله لان الاسباب والعلل لا تثبت بالقياس عنده وعند عامة المتاخرين على ما عرف **قوله** واما الاحكام فاربعة حقوق
الله تعالى خالصة فقوله خالصة نصب على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه ولا ريب
في وجوده ومنه السحر والعين حق اي موجود باثره وقال المراد من حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد كحرمة الزنا فانها
يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب الى الله تعالى
تعظيما وذلك لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك
وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد يتعلق صيانة ماله فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح
الزنا باباحة المراة واهلها **قوله** كحد القذف حد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان
فيه حق العبد وشرعه جزاء زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى والاحكام تشهد بذلك ايضا الا ان حق الله تعالى غالب عندنا حتى لا
يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل عند الاجماع حتى لو قذف جماعة في كلمة
واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل

ومنفعة تعود اليه

احتج بان سببه تناول عرضه وغرضه حقه ولذا المقصود منه دفع عار الزنا عنه وذلك حقه واذا كان سببه الجناية على العبد
علم انه حقه كالقصاص ولهذا اشترط خصومة العبد ولكنا نقول هذا الحد حد القذف بالزنا لانه لما قذف محصنا فقد الحق به تهمة الزنا
فاوجب الحد عليه ليكون بوجوبه زاجرا عن الاقدام عليه حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه عار لم يحد ولما وجب ليعدمه اثر الزنا وحرمة الزنا حق
لله تعالى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يكمل الحد على الطهارة بوجه حرام يجب الكف عنه لله تعالى ايضا ولكن هتك بهذه التهمة عرض
المقذوف ولله تعالى في عرضه حق وله حق ايضا فيثبت للعبد ضرب حق فالوجه الاول اوجب فيه الحق لله تعالى خالصا والوجه الثاني اوجب الحق لله عز
وجل وللعبد فقلنا معظم الحق لله تعالى بخلاف القصاص فان سبب القتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق
وحق العبد راجح بجعل الله عز وجل له ذلك فصار معظم الحق فيه له ولهذا لا يسقط حد القذف بجنايات الكفر والكبائر ويتنصف بالرق وما هو حق
للعباد لا يتنصف به ويستوفيه الامام وما هو حق العبد فاستيفاؤه اليه فهذه المسائل دليل على ان حق الله تعالى فيه غالب

قوله كالقصاص القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا الا ان حق العبد غالب بالاخلاف والدليل على ان فيه حق الله تعالى انه يسقط بالشبهة
كالحدود الخالصة وانه يوجب جزاء الفعل حتى يقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق
المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولي ويجري
فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع قوله وهي انواع اي العبادة ثلثة انواع اصول ولواحق وزوائد اي كل واحد من
الايمان وفروعه انواع اصول ولواحق وزوائد اما في الايمان فالتصديق اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر ما ولا يسقط مع البدل بحال
الاصل دليل التصديق لان اللسان معبر عما في الضمير فانقلب الاقرار منضما الى التصديق ركنا من الايمان في احكام الدنيا والاخرة حتى اذا صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا عند الله تعالى وايضا عند الفقهاء خلافا لبعض المتكلمين وقد يصير الاقرار اصلا
في احكام الدنيا حتى اذا اكره الكافر على الايمان صح ايمانه في احكام الدنيا بناء على وجود احد الركنين وان كان قيام السيف على راسه امارة
على انه غير مصدق بقلبه لكن الاسلام يعلو ولا يعلى والزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى كالنوافل والاصل في فروع
الايمان الصلوة ولهذا لم يخل عنها شريعة وهي عماد الدين كما جاء في الحديث الصلاة عماد الدين وهي تشتمل على الخدمة بظاهر البدن كالقيام
والركوع والسجود وباطنه كالنية والخشوع ولهذا شرعت شكرا لنعمة البدن ولكنها انما صارت قربة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى
كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان ثم الزكوة التي تعلقت باحد ضربي النعمة وهو المال والنعمة الدنياوية
نعمة البدن ونعمة المال وهي دون الصلاة في الرتبة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع والمال وقاية للنفس ولان الصلاة صارت قربة بواسطة
القبلة التي هي جماد لا استحقاق لها في التوجه اليها بوجه حتى يسقط التوجه اليها عند خوف العدو والسبع والصلاة على الدابة
والزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه وعند البعض هو مستحق الزكوة حقيقة فكانت دون

الصلاة

صارت عبادة

الصلاة في الدرجة لان واسطتها اقوى فكان الخلوص في الاولى ازيد منه في الثانية فكان معنى العبادة في الاولى اكمل لانها بالاخلاص
قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ثم الصوم بعدها لانه شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون
الواسطتين الاوليين في المنزلة وهي تستحق القهر لميلها الى الشهوات وهو صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقير فكان اقوى في كونها واسطة ولهذا
صار من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله وعدوه الباطن كما ان الجهاد قهر عدو الله وعدوه الظاهر واليه الاشارة في قوله عليه السلام اعدى عدوك
نفسك التي بين جنبيك وقوله عليه السلام افضل الجهاد ان تجاهد نفسك وهواك ثم بعده الحج الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال مخصوصة في اوقات
مخصوصة وامكنة مخصوصة وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم لانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان
وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعفت نفسه وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا
الوجه فكان دونه وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد فاسواها من نوافل
العبادات وسننها وادابها لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فالمقصود منه قوله وعقوبات كاملة
اي محضة لا يشوبها معنى اخر كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول
واعتبرت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة قوله وعقوبات
قاصرة نحو حرمان الميراث بالقتل ونسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر والجزاء يطلق على العقوبة لقوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى
المثوبة كما في قوله تعالى من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون فلقصور معنى العقوبة نسميها اجزية ويطلق اسم العقوبة على الكامل منها
ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا يتصل ببدنه الم ولا هو بدنية كالحدود ولذا لا يلحقه نقصان في ماله عسى ثبوت
ملكه فيه بتركة المقتول فكان عقوبة قاصرة الا ترى انه يثبت بالقتل الخطأ فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور كان كاملا في العقوبة لما
ثبت بمثل هذه الجناية كالقصاص لانه لا يليق بالحكمة ايجاب عقوبة كاملة بجناية قاصرة ولكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبي عندنا
خلافا للشافعي لانه يستدعي حظرا والحظر ثابت في الخطأ ولا حظر في حق الصبي ولا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير وثبت في حق الخاطئ
اذا كان بالغا عاقلا لانه مخاطب في الخطأ بنوع المؤاخذة لانه لا يقع الا عن تقصير منه فكان الخطأ مؤاخذا عليه في الشرع فيجوز ان يتعلق
به الجزاء القاصر كما تعلقت به الكفارة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال ولهذا قال
شمس الائمة رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المتن ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة
فيهما قاصر بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحمل على الواحد ولا يثبت الحرمان في حق القائد والسائق وحافر البئر وواضع الحجر
والشاهد اذا رجع عن شهادته بان شهد ان فلانا قتل فلانا عمدا وقضى القاضي ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لانعدام على
مباشرة القتل المحظور لقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل رتب الحكم على القتل والموجود منهم التسبب لا مباشرة القتل اذ المباشر ان يتصل فعله بغيره

ونحو منها للملك فلو خرجه فمات والتسبب ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله والملك يحصل باثره فعله **قوله** وحقوق دايرة

اي دايرة بين العبادة والعقوبة وهي الكفارات فيها معنى العبادة في الاداء لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير

والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر عليه بنفسه من غير ان يستوفي منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء

من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة وتستوفى بطريق الجبر فثبت ان في ادائها معنى العبادة وفيها معنى العقوبة لانها لم

تجب الا جزاء والعقوبة هي التي تجب جزاء للفعل المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب وجهة العبادة

فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار من الخاطي والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها

بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت متساويين فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هو لا وجهة العقوبة تمنع

والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك اما كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة بدليل انها لا تجب على الخاطي والناسي وتسقط في موضع

تحقق فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت ولم تكن كذلك لا تجب الكفارة

بالاجماع عرفنا انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة من حيث انها تؤدى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق

ولا يقال لو كانت جهة العقوبة غالبة ينبغي ان تسقط بالشبهة كما لو افطر بجماع امته او بطعام مملوك له لان ملك النكاح مبيح

للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم تثبت الاباحة في هذه الحالة تثبت شبهة الاباحة موجب السقوط كما لو زنى بجاريته التي

هي اخته من الرضاع حيث يسقط الحد لان الوطي وان كان حراما فقيام الملك الذي هو مبيح تورث شبهة الاباحة لانا نقول انما ذكر غير سديد

لان المعتبر هي الشبهة التي تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية وملك الطعام والنكاح لا تورث اباحة الافطار في رمضان بوجه لم

فلا عبرة بسبقه الملك او سبب تحريم ملوكا له بحيث لا يصير ذلك شبهة بخلاف وطي الجارية التي هي اخته من الرضاع لان محل الجناية مناقع

البضع وملك ثابت في البضع فيصلح شبهة مسقطة للحد **قوله** وعبادة فيها معنى المؤنة المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم

اما تهم اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم كذا في الصحاح صدقة الفطر مشتملة على معنى العبادة والمؤنة لان تسميتها في الشرع صدقة

ولكونها طهرة للصائم واعتبار صفة الغنا فمن يجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية في ادائها وعدم صحة ادائها من غير

المال الحي لو ادى الكافر صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وتعلق وجوبها الى الوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات

يدل على كونها عبادة ووجوبها على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيها سببا يدل على ان فيها معنى المؤنة كالنفقة والى معنى

المؤنة اشار النبي عليه السلام في قوله ادوا عمن تمونون ولكن لما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط لساير العبادات الخالصة

حتى وجبت على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما عند ابي حنيفة وابي يوسف كنفقة ذوي الارحام وعند محمد وزفر لا يجب عليهما في

مالهما لان معنى العبادة فيها راجح فلا يجب عليهما لسقوط الخطاب عنهما وهو القياس واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف فقالا لان

فيها معنى العبادة

والمونه

والمونه فباعتبار معنى الصدقة لم يجب مع الفقير كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة صح الايجاب عليهما كالعشر وان كان فيها معنى الصدقة اليه

اشير في الاسرار وكلام محمد وزفر اوضح **قوله** ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر سبب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج

فباعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة على ما سنبين وباعتبار تعلقه بالنما وهو الخارج تعلق الزكوة او باعتبار ان مصرفها الفقراء

كالزكوة تحقق فيه معنى العبادة واحد سهما بالزكوة الا ان الارض هو الاصل فالنما وصف تابع ولذا المحل شرط تابع فكان

معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا لا يبتدا على الكافر لانه ليس من اهل العبادة وجاز بقاؤه على الكافر عند محمد لانه

لما تردد بين المؤنة والعبادة لم يجب عليه في الابتدا بالشك ولم يسقط بالشك وعند ابي حنيفة لا يجوز بقاؤه عليه لانه لا يمكن

الغا معنى العبادة في صرفه الى مصارف الزكوة والكافر ليس من اهله وعند ابي يوسف الذمي ان اشترى عشرية يجب تضعيفه اذ معنى العبادة ان كان

ماخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر **قوله** ومؤنة فيها معنى العقوبة

كالخراج الخراج مؤنة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقا العالم الى الحين الموعود وسبب بقايه الارض لان القوت يخرج منها فوجب العشر والخراج

عمارة لها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة الارض بجماعة المسلمين لانهم يذبون عنها اعدا الاسلام ويصونونها عن

الاعدا فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الداعون بمعنى عن حريم الاسلام كما

قال عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض انفاقا عليها معنى فهذا معنى المؤنة فيها ثم في الخراج

معنى العقوبة اهانة للكافرين لانه يستعلق بالارض بصفة التمكن من الزراعة فالزراعة والاشتغال بها عمارة للدنيا واعراض عن الجهاد

وهو سبب الذل في الشريعة ولهذا قال عليه السلام حين راى الة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وقال عليه السلام اذا تبايعتم

بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم فكان الخراج باعتبار تعلقه بالارض مؤنة فيها معنى العقوبة وباعتبار

الاشتغال بالزراعة عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيه اصلا ولهذا سمي مؤنة فيها معنى

العقوبة ولا يبتدا على المسلم باعتبار معنى العقوبة وجاز بقاؤه عليه لانه لما تردد بين العقوبة والعبادة لم يكن ايجابه على المسلم

ابتدا بسبب معنى المؤنة لمعارضة معنى العقوبة ولا يسقط بعد الوجوب ايضا عليه اذا اسلم بالشك ولان الاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه

بل ينافيها من حيث ان الاسلام سبب العز والكرامة فلا يصلح سببا للذل ولا ينافيها من حيث انه يشرع على المسلم ما هو عقوبة

محضة كالحدود والقصاص واذا كان كذلك لا يبتدا على المسلم بالوجه الثاني اذ البقا اسهل من الابتدا فاما الكفر فينافي

العبادة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر عليه ابتدا وبقا **قوله** وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم والمعادن اي حق ثابت بذاته

من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة او بغيرها كالصلوة والزكوة

فان الخمس حق الله تعالى بحكم انه ما لك الاشيا لا حق لاحد في الغنائم بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله

عارضه الوجه الاول وايم الرعاة =

العبد بعمله

لله تعالى كما قال تعالى قل الانفال لله والرسول لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان
المولى لا يستحق عليه شيا الله اسمها للغانمين جزا معجلا فضلا ورحمة فلم يكن الخمس حقا لازما اداوه بطريق الطاعة بل هو
حق استبقاه لنفسه من خالص حقه وامر بصرفه الى من سماهم في كتابه ولهذا يتولى السلطان اخذه وقسمته لانه نائب الشرع في اقامة
حقوقه ويجوز صرف الخمس الى الذين استحقوا اربعة الاخماس عند حاجتهم بخلاف الزكوة والصدقات فانها لا ترد الى ملاكها بعد الاخذ
منهم وتحل لبني هاشم لانه لما لم يجب على العباد اداوه طاعة لم يصر من الاوساخ بخلاف الصدقات فانها تصير من الاوساخ باعتبار اداء العبد
طاعة فلم تحل لهم لفضلهم وشرفهم **قوله** وحقوق العباد اي الحقوق الخالصة لهم نحو بدل المتلف والمغصوب وغيرهما كالدية وملك
المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها **قوله** وهذه الحقوق تنقسم اي هذه الحقوق كلها سواء كانت حقا لله تعالى او للعباد
الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في احكام الدنيا
ولهذا الحكم بايمان من اكره على الاسلام وان عدم منه التصديق ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اي بسبب التصديق
والاقرار منهما ثبت الايمان في حق الولد الصغير على انه خلف عن التصديق والاقرار منه لعجزه عن ذلك وقصور عقله ثم صار تبعية اهل الدار
خلفا عن تبعية احد الابوين في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية الساعي في حق الصبي اذا وقع
في القسمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فانه هناك يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن الخلف بل كل ذلك
خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض **قوله** وكذلك الطهارة بالماء وكما ان في الايمان التصديق والاقرار اصل والبواقي خلف
عنهما فكذلك في شروط الصلاة الطهارة بالماء والاغتسال اصل والتيمم خلف عنها بلا خلاف لكن هذا الخلف عندنا مطلق يعني ان الحدث يرتفع بالتيمم
الى غاية وجود الماء فتثبت اباحة الصلاة بناء على ارتفاعه وحصول الطهارة كما في الماء وعند الشافعي هو خلف ضرورة لحاجة الى اداء الصلوة
واسقاط الفرض عن الذمة فيكون التيمم خلفا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز اداء الفرايض
بتيمم واحد لانه ثبت بالضرورة فيتقدر بقدرها وباعتبار كل فريضة ضرورة اخرى ولم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت لعدم الضرورة كما في المستحاضة
ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لان الضرورة انما تتحقق اذا خاف الهلاك على نفسه وجواز التحري في الاناءين احدهما طاهر
والاخر نجس ولم يجوز التيمم وشرط طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا يتحقق وعندنا لما ان التيمم خلف مطلق عند العجز عن الاصل والخلف يودي
حكم الاصل فيثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالاصل ما بقي العجز ولهذا جوزنا جميع الصلوات بتيمم واحد ولم يجوز التحري في الاناءين لانه ثبت العجز
بالتعارض لانهما لما تعارضا تساقطا فصار كان لم يكونا والاصل فيه قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء لكن الخلافة
بين الماء والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم ويبنى عليه مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين فعند محمد وزفر لا يجوز
لان المتيمم صاحب الخلف وليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلاته على صلاة صاحب الخلف كالراكع الساجد المصلي برلوع وسجود صلاته على المومي

وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتداء احدهما
بالاخر كالماسح مع الغاسل **قوله** والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته يعني ان الخلف ثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالراي
بل يثبت بالنص ودلالته واشارته واقتضائه فكذا الخلف وانما اراد به انتفاء ثبوت الخلافة بالراي **قوله** وشرطه عدم الاصل اي شرط
كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف
فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلم ينعقد السبب موجبا للاصل لم يكن موجبا للخلف حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع
والعرق لم يكن موجبا للتيمم ولهذا يمين الغموس لما لم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم ينعقد موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة
واليمين على مس السماء ونحوه لما انعقد موجبا للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة وهذا معنى قول الشيخ ويظهر هذا في يمين
الغموس والحلف على مس السماء ولذلك سائر الابدال لم يشرع الا عند احتمال وجود الاصل فان الطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا
للاصل وهو العدة بالاقراء لم يكن موجبا للخلف وهو الاشهر ولذلك فمن اسلم في اخر الوقت وقد بقي مقدار ما لا يمكنه اداء
الصلاة فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء لاحتمال القدرة على الاداء بامتداد الوقت وقد مر بيانه **قوله** واما القسم
الثاني فاربعة يعني من التقسيم المذكور في اول الفصل والدليل على الحصر ان ما يتعلق به الاحكام لا يخلو اما ان يكون موثرا في
اثبات الحكم اولا فالاول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا والاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود
الحكم اولا والاول هو العلامة والثاني السبب لذا قيل والاوجه ان دليل الحصر الاستقراء لا غير **قوله** الاول السبب السبب
لغة الطريق الموصل الى الشيء قال تعالى من كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وسمي الباب والحبل سببا لانه موصل الى البيت والماء وفي الشريعة عبارة
عما يكون طريقا موصلا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود واحترز بقوله طريقا عن العلامة وبقوله من غير ان يضاف اليه
وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وهو اقسام اي السبب اقسام سبب حقيقي وهو ما لا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له
تاثير في الحكم بوجه بواسطة ثم بين خلوه عن معنى العلة فقوله لكن يتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف الى السبب مثل دلالة انسان
سارقا على مال انسان اخر ليسرقه او على نفسه ليقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينها وبين
حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلا يمكن اضافته الى السبب بخلاف دلالة المحرم
على الصيد فانه يوجب الضمان عليه مع انها سبب محض لان الدلالة في ازالة الامن عن الصيد مباشرة لا تسبب فانه امن ببعده
وتواريه عن اعين الناس وقد زال ذلك بالدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة حيث يضمن لانه جاني بترك ما التزمه من الحفظ
قوله فان اضيفت العلة الى اخره اذا اضيفت العلة الى السبب يصير ذلك السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك مثل
سوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لما يتلف بوطي الدابة من المال والنفس حالة القود والسوق لا علة لانه غير
موضوع للاتلاف

وعندهما

وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق والقود تحمل الدابة على الذهاب فكان هو كالعلة ولهذا كان شبيها على موافقة طبع السائق والقائد قصدا الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص على السائق فكان هذا سببا في معنى العلة وهذا هو القسم الثاني من السبب والقسم الثالث السبب المجازي كاليمين والتعليق **قوله** واليمين بالله تعالى اعلم ان قول الشخص لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق او ان دخلت الدار فعبدي حر يسميان سببا للطلاق والعتاق مجازا لان هذا في الحال عقد اليمين وهو مانع عن الشرط الحنث لانه يمنع بالتعليق نفسه عما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا لوجود المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو تحقق الشرط وكذا اليمين بالله تعالى يسمى سببا للكفارة مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم والغرض الاصلي من اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره والبر فقط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى ولا الجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا في الحلل لكن اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه لقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان المراد به البيض وهذا عندنا والشافعي جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو في معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال الا انه باعتبار تاخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان في الحال سببا في معنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمراة الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا محلين للطلاق والعتاق ولا بد للعلة من المحل وعندنا لهذا المجاز يعني المعلق الذي يسمى سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم حالا قال زفر وبين ذلك الخلاف في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق وهي ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم طلقها ثلاثا والتنجيز يبطل من باجرائه نقد واصله التحليل اي الطلقة وعند زفر لا يبطل التعليق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني ودخلت الدار تطلق ذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب في شبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحقيقي والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع المسببة بالكلية واذا لم يكن له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال غير محلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحلية في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عاد بعد زوج اخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر فلا بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء يعني انه لو فات البر يلزمه الجزاء لا محالة ليتحقق معنى الحمل والمنع اي لزوم الجزاء حاملا على البر ومانعا من فواته واذا صار البر

مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر وهو الطلاق والعتاق في الحال شبهة الثبوت يعني قبل فوات البر ليكون البر مخيفا كالمغصوب مضمون بالقيمة فيكون الغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب لانه ابراء عن العين او ابراء قبل الوجوب واذا ثبت ذلك فلا يثبت الشبهة الا في محله اذ لا شبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة لان شبهة الشيء لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته اذ الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول فقط لا يدل دليل على ثبوت شيء من الاحكام الا في محله الا ترى ان شبهة النكاح لا يثبت في حق الرجال ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا يثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع لا يثبت فيهما وبحرمة الثلاث فات المحل فبطل شبهة الثبوت فبطل التعليق ايضا لان التعليق يثبت بصفة وهي ان يكون المعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط واذا بطلت شبهة لم يبق التعليق لان الشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة الا ترى ان بطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا فبطل ببطلان محل الجزاء ايضا وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق مع شرط الحل لان محله الطلاق ثبت بمحلية النكاح ومحليته بقاء الملك يفتقر الى بقاء الحل لا الى بقاء الملك لانه استثبت في الطريقة البرعية وهذا معنى قول الشيخ لان قدر ما وجد الى قوله فات المحل بطل **قوله** بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى اخره جواب عما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك فانه يصح التعليق ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب عن ذلك وقال بخلاف تعليق الطلاق بالملك حيث يصح وان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي يعلق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهها العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة اي مانعا لها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهذا معنى قول الشيخ لهذه الشبهة السابقة عليه واقعة او تعتبر لي عليه راجع الى الشرط وتوضيحه ان شبهة التطليق في الحال يقتضي المحلية في الحال وكونه معلقا بما هو علة ملك يمنع من انعقاده لانه يقتضي بطلانه فصارا متعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل وقيل انما اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تاكيدا لكون البر مضمونا بالجزاء وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان لا يستقيم الا بان يصير صحيحا الى ما يلحق بالمستقر فجعل كانه واقع في الحال ومن تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التصور للتصحيح يوجد الجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة فلا يحتاج الى ما به يلحق بالمستقر **قوله** والايجاب المضاف سبب للحال وهو من اقسام العلل الايجاب المضاف ينعقد سببا في الحال ولكن حكمه يتاخر الى وقت المضاف اليه لان الاضافة اذا المانع من انعقاد الايجاب سببا فيما تقدم بعد صدوره من اهله التعليق الذي

فهو حايل بين الايجاب وبين محله ولم يوجد ذلك في الايجاب المضاف الا يرى انه اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج
السبب من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه كما يصح عن المقيم ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم يوم
الجمعة فتصدق به قبله يصح عن المنذور لانعقاد السبب وهذا هو القسم الرابع من السبب **قوله** والثاني العلة
العلة لغة عارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار ولهذا سمي المرض علة وقيل هي ماخوذ من العلل وهو الشرب بعد
الشرب وسمي الموجب للحكم علة في الشرع لان الحكم يتكرر بتكررها وفي الشريعة ما ذكر في المتن واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم
اي ثبوته عن الشرط وبقوله ابتداء عن السبب وعن العلامة وعلة العلة ثم اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها
ان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها بلا واسطة وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرا في اثبات ذلك الحكم
وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت فيها هذه الاوجه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد
بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا وحقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ ثم انها تنقسم بحسب استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها
الى سبعة اقسام فنبه عليه بقوله الاول علة اسما وحكما ومعنى كالبيع المطلق للملك فانه موضوع للملك والملك يضاف اليه بلا واسطة ومعنى
لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص والاعتاق
لزوال الرق والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط كما مر من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث فانها
علة اسما لان الحكم وهو الكفارة يضاف اليها فيقال كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت في الحال فلم يكن علة حكما وهي غير مؤثرة في ذلك الحكم قبل
الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار والبيع الموقوف اما اسما اذ العقد
شرعا وضع لحكمه ومعنى لانه مؤثر في الحكم في الجملة لا حكما لان الحكم وهو الملك يتراخى لمانع ولهذا اذا زال المانع ثبت الحكم من حين
الايجاب ولهذا يملك المشتري الزوايد التي حدثت قبل زوال المانع بعد الايجاب وكذا الايجاب المضاف الى وقت كما لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم
غدا علة اسما ومعنى ولهذا لو تصدق به اليوم جاز عن المنذور لا حكما لانه لم يلزمه التصدق في الحال وكذا نصاب الزكوة
في اول الحول علة اسما لانه وضع له ومعنى لانه هو المؤثر في ايجاب الزكوة اذ الغنى يوجب المواساة لا حكما لان الزكوة لا تجب الا
بعد الحول الا ان للنصاب شبها بالاسباب لانه لما تراخى حكمه الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء الذي اقيم الحول
مقامه لكونه ممكنا من الاستنماء لاشتماله على الفصول الاربعة على ما عرف اخذ النصاب شبها بالاسباب لانه لو كان
متراخيا الى ما هو علة حقيقة كان الاول سببا محضا فلما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان للنصاب شبها بالاسباب
وانما قلنا ان النماء شبيه بالعلل لان النصاب لا يكون علة الا بصفة النماء الا ان النماء صفة لا تستقل بنفسه ولما تراخى الحكم
الى وصف لا يستقل بنفسه وهو النماء اشبه النصاب العلل لان السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل بنفسه

ثم شبهه لكون النصاب علة غالب على شبهه لكونه سببا لان النصاب اصل والنماء وصف والاصل راجح على الوصف وكذا عقد الاجارة
علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم ولهذا صح تعجيل الاجرة لوجود
العلة لا حكما لان المنافع معدومة ولم يثبت الملك فيها في الحال ولم يثبت الملك في الاجرة في الحال ايضا لاستوايهما في الثبوت
كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكما لتراخيه الى زمان وجود المنفعة ولكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يعني
ان هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي محل المنفعة التي اقيمت مقام المنفعة في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها
و وجود المنفعة ليصير الانعقاد بالاستيفاء واذا تحقق معنى الاضافة في الحال ثبت فيه شبهة السبب بقدره لان اضافة
الانعقاد الى زمان يستوجد يوجب عدم العلية في الحال ولكن لما وجد من الايجاب مقصد الى الحكم عند وجود المنفعة كان له شبها
بالاسباب من هذا الوجه والرابع علة في حيز الاسباب لها شبهة بالاسباب كشرا القريب فانه علة الملك والملك في القريب علة
للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة ومن حيث ان الواسطة من موجباته
وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة يشبه الاسباب وكذا مرض الموت علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث
حتى بطل تبرعه بما زاد على الثلث احكاما ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة الحاجزة
مرض مميت لا نفس المرض فمن هذا الوجه وهو ان الحكم لما تراخى الى امر اخر وهو اتصال الموت كما في الزكوة تراخي الى النماء شبه
الاسباب لكن المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث بالمرض فان ترادف الالام
التي تحدث بالمرض مفض الى الموت بخلاف النصاب فان وصف النماء لا يحدث به ولما ان هذا الوصف معدوم في الحال لم يثبت الحجر بانا حتى لو
وهب المريض جميع ماله وسلمه يصير ملكا للموهوب له في الحال لان العلة لم يتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة وانقلب
المرض لكونه مستندا من اول وجوده فيصير كانه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا ابرأه كان تبرعه
لان العلة لم يتم بوصفها وكذلك التزكية اي تعديل الشهود عند ابي حنيفة في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا
شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا يوجب الرجم فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا
تعمدنا الكذب ضمنوا الدية ولكن من حيث ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فصار الشهود عند
الرجوع وعندهما لا ضمان عليهم لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكانوا بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا
هو محصن والضمان يضاف الى السبب هو محض والضمان يضاف الى سبب هو تعدي الى ما هو حسن وخير وكذا كل ما هو علة العلة فانه علة
تشبه الاسباب وذلك لان العلة لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت العلة الاولى
بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الصفة فههنا ايضا الى العلة دون

الواسطة ثم حينئذ ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة احدث
شبهها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه واورده الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب
تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفي العلة فان الحكم اذا تعلق
بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما لان لكل واحد منهما شبهة العلل لتأثير كل واحد منهما في الحكم واذا تقدم احدهما
لم يكن سببا خلافا للقاضي ابي زيد وشمس الائمة فانه عندهما سبب اذا تقدم لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان المبدأ معتبرا بالتمام العلة
وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذا العين لا يكون مضافا اليه فيكون سببا محضا ولكن ذكر فخر الاسلام اذا تقدم لم
يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم ومن اركان العلة فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه ايضا فهو
الشطر الثاني فكان له شبهة العلل وتابعه المصنف واورده في سائر اقسام العلة وهذا القسم هو الذي سماه فخر الاسلام علة
معنى لا حكما ولا اسما ولهذا جعلنا الجنس والقدر محرمة للنسيئة حتى لو اسلم قوهيا في قوهي او شعيرا في حنطة لا يجوز لان ربوا
النسيئة شبهة الفضل فان للنقدية على النسيئة عرفا فتثبت بشبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط
وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل فيجوز ان تثبت بالوصف الذي له شبهة العلة ولا تثبت حرمة الفضل لانها اقوى
الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة والاصل فيه نهي النبي عليه السلام عن الربا والريبة والسادس و
علة معنى وحكما لا اسما كاحد وصفي العلة اما حكما لوجود الحكم عنده ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الحكم يضاف
اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما كما ذكرنا والسابع علة اسما لا معنى كالسفر والنوم للرخص والحدث اما حكما فلان قصر الصلاة
يثبت بمجاورة بيوت المصر واما اسما فلان الرخص تثبت بالسفر شرعا يقال رخصة السفر القصر والافطار ولكن ليس بعلة
لان المعنى المؤثر في هذه الرخص المشقة الا ان الشرع اقام السفر مقام المشقة لانها امر باطن تتفاوت احوال الناس فيها
فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقامه الشرع مقامها لانه لا يخلو عن مشقة ما وكذا النوم في كونه حدثا علة اسما وحكما
لا معنى اذ المعنى المؤثر خروج النجس من البدن عندنا او من احد السبيلين عند غيرنا وذا غير موجود في النوم الا ان النوم
بصفة مخصوصة وهو ان يكون مضطجعا او متكئا او مستندا استرخاء للمفاصل الذي هو سبب لخروج شيء فاقامه
الشرع مقامه تيسيرا فكان علة اسما لاضافة الحدث اليه وحكما لثبوته عنده لا معنى لما ذكرنا قوله وليس من صفة
العلة الحقيقية الى اخره لا خلاف في ان العلة عقلية كانت او شرعية تتقدم على حكمها رتبة ولا خلاف لاهل السنة ان العلة
العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع مع حركة الخاتم وكالاستطاعة تقارن الفعل والا لزم بقاء الاعراض او
وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد ولكن الخلاف في جواز تقدم الحقيقة الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون
الى انها مثل العلة

العقلية

العقلية واليه اشار الشيخ بقوله مثل الواجب قرانهما معا الى اخره فقال بعض مشايخنا مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره
يجوز تراخي الحكم عن العلة الشرعية وجه قول البعض ان العلة ما لم توجد بتمامها لا تتصور ان تكون موجبة لما ان
العدم لا يؤثر في شيء واذا كان كذلك يثبت الحكم عقيبها ضرورة كالاستطاعة فانها لانها عرض لا تبقى زمانين فلزم القول
بمقارنتها الفعل لئلا يلزم المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها في حكم الجواهر
والاعيان الا ترى ان فسخ العقود الشرعية جائز بعد ازمنة ولو لم يكن لها بقاء لما تصور فسخها بعد مدة ووجه القول المختار انه قد
ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية كذلك ايضا لان
الاصل ابقاء الشرع والعقل ان علل الشرع اعراض حقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة
بالبقاء غير مسلم فان اكثر اهل الفقه ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية حقيقة ولو بقي لبقي حكمها لحاجة الناس ولا حاجة
لهم الى بقائها لان الحكم يبقى بلا سبب وهؤلاء يقولون ان الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء
كما هو مذهب البعض فذلك ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ اذ فسخ الحكم لا على الانفساخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يرد عليه فسخه
فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة اليه اشار صدر الاسلام في اصوله قوله وقد يقام السبب الداعي الى اخره قد
يقام السبب الداعي مقام المدعو والدليل مقام المدلول لدفع الضرورة او العجز عن الوقوف على حقيقة العلة اما الاول فمثل السفر
والمرض اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام الحدث والمس عن شهوة والنكاح مقام الوطء في حرمة المصاهرة واما الثاني فمثل
الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق ومثل الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق
ومثل حدوث الملك اقيم مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء ففي هذه المواضع دفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة
العلة ودفع الحرج اي الضيق والمشقة او للاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات فان الزنا لما كان حراما صونا للفراش عن الفساد
وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر مقامه فيما لا يقع فيه ولذلك في الظهار تحرم الدواعي
كما تقع في الجماع وكذا في العبادات فان الجماع في حالتي الاعتكاف والاحرام حرام ثم احل الدواعي حكمه للاحتياط
ومثله في العبادات قد يقام الشيء مقام غيره للاحتياط كالصلاة بالجماعة اقيمت مقام الاسلام حتى وجب الحكم بالاسلام وان لم
يعرف منه تصديق واقرار وكالسعي الى الجمعة اقيم مقام الجمعة في نقض الظهر للاحتياط وهذا كله معنى قول الشيخ
اما لدفع الضرورة او العجز او للاحتياط او لدفع الحرج والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن
الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة والفرق بين السبب والدليل ان السبب مؤثر في حصول المسبب ومفض اليه
بخلاف الدليل فانه لا يكون بهذه الصفة كما في الخبر عن المحبة فانه دليل لا سبب لانه لا يكون مفضيا الى حقيقة المحبة اما السفر
والمرض مفضيان

العلامة

الى المشقة **قوله** والثالث الشرط اي القسم الثالث من اقسام القسم الثاني الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه الشروط للصكوك ومنه اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة وفي الشرع هو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي الثبوت اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد عنده ولا يثبت به ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة اقسام الاول الشرط المحض كدخول الدار في قوله لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فانه يمتنع بالتعليق به وجود العلة على وجه لولاه لوجدت عند وجود الشرط بهذه الصفة التي قلنا يوجد في كل تعليق بحرف من حروف الشرط كان واذا ومتى ونحوها ثم الشرط كما هو داخل فيما هو قابل للتعليق كالطلاق ونحوه فكذلك داخل في العبادات والمعاملات فان وجوب العبادات متعلق باسبابها ثم يتوقف على شرط العلم ان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من العبادات قبل العلم فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط ولذلك ركن العبادات ينعدم لعدم شرطها من النية والطهارة للصلاة والثاني شرط هو في حكم العلل كشق الزق وحفر البئر وذلك ان كل شرط لم يعارضه علة صلح ذلك الشرط ان يقوم مقام العلة ويضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح ان يقوم مقام العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وهذا لان الشرط لما تعلق به الوجود دون الثبوت اشبه العلل والعلل وان كانت اصول في اثبات الاحكام لكنها لم تكن علل بذواتها بل هي امارات في الحقيقة فصح ان يخلفها الشروط لانها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها فلم يصح ان يخلفها الشروط واعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم دون الشرط وعند عدم صلاحها اعتبار خلافة الشرط اصل كبير لعلمائنا حتى قالوا ان من شق زق الغير حتى سال ما فيه يضمن الشاق لان علة الهلاك السيلان وهو غير صالح لاضافة الحكم لانه امر طبيعي لا تعدي فيه والشق شرط للسيلان لان الزق كان مانعا منه فبالشق زال المانع فيضاف الضمان اليه لانه صالح للاضافة اذ هو تعد في حق الغير وكذا من حفر بئرا في الطريق حتى لو وقع فيه شيء وهلك يضمن الحافر لان علة الهلاك الثقل وهو امر طبيعي لا تعدي فيه اذ هو خلق الله تعالى والمشي سبب محض لا تعدي فيه ايضا والحفر ازالة المانع فيكون شرطا فيضاف التلف اليه اذ هو موصوف بالتعدي حتى ان من حفر بئرا في ارض نفسه لا يضمن الحافر اذ هو غير موصوف بالتعدي والمشي موصوف به فعلم ان خلافة الشرط عند عدم صلاحية العلة والسبب لاضافة الحكم والثالث شرط له حكم الاسباب اي شرط يعترض عليه فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه وذلك الفعل غير منسوب الى الشرط والشرط سابق عليه مثل حل قيد العبد حتى ابق فانه لا يضمن الحال قيمة العبد المالكه بالاتفاق اذا كان العبد عاقلا ولو كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد كما في فتح باب القفص عنده وذلك لان حله شرط فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمتنع اضافته الى الشرط واحترز بقولنا فعل فاعل مختار عن الفعل الطبيعي كسيلان المائع وبانه غير منسوب الى الشرط عما اذا فعل فاعل مختار منسوبا الى الشرط كفتح باب القفص على قول محمد فان فعل الطيران

وان كان غير اختيار الا انه منسوب الى الفتح عنده كتنفير الدابة منسوب الى السائق وبقولنا سابق عليه عن تعليق الطلاق بدخول الدار مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط متاخر عن صورة العلة فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية بخلاف حل القيد فانه مقدم على الاباق فمن هذا الوجه نزل منزلة الاسباب لان السبب مقدم والشرط المحض متاخر ولا ينتقض بالشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح فانه يتقدم على العلة وهو الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان مشابها بالسبب من حيث انه تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي ثم حل القيد وان شابه الاسباب لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه فكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق واستعماله فيه اذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال كما اذا استخدمه بخدمة وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فخرجت الدابة في فور ذلك لا يضمن الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر التلف مضافا اليه وعند محمد والشافعي يضمن الفاتح اذا طار او خرجت على الفور لان الدابة والطير لا يصبران عن الخروج والطيران عادة والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سببا صار كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير والدابة لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت كان ضامنا وان ذهبت مختاره لانه اختيار فاسد قال القاضي ابو زيد في اسرار هذه المسألة ما ذكرنا وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فقد لحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس وهذا اختيار ما لا عقل له حكما فانه جبار لا حكم له والرابع شرط اسما لا حكما اول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فالدخول في الدار الاول شرط اسما اي صورة من حيث انه يتعلق الحكم في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ولهذا لو ابانها فدخلت احدى الدارين ثم نكحها فدخلت الاخرى يطلق عندنا خلافا لزفر لان الملك انما يشترط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولهذا لو دخلتهما في غير الملك انحلت اليمين ولم يوجد عند وجود الشرط الاول جزاء فيفتقر الى الملك لشرط الملك لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثاني ولم يجز شرطه لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها والحاصل ان الملك يشترط لصحة الايجاب اي صحة الايقاع وحال الشرط الاول خالية عنهما فلو شرط الملك لشرط لبقائها

وان كان

او لصحه عن الشرط وذلك باطل فاذا وجد الملك حال الايجاب وحاله الوقوع تقع الجزا ولا تضر زواله فيما
بين ذلك وجه قول زفر ان خط الشرطين من الحكم سوا لانه جعلهما شيا واحدا في وجود الجزا وفي احدهما شرط
الملك فكذلك في الاخر وجوابه ما قلنا ان شرطيه الملك ابتدا والخامس شرطا لعلامه كالاحصان في باب الزنا ويجي
بيانه في العلامه ان شا الله تعالى قوله واما يعرف الشرط بصيغته ذكر بعض العلما منهم القاضي ابو زيد ان صيغه
الشرط قد تخلو عن معنى الشرط ويسمون ذلك شرط تغليب على معنى ان ما دخل عليه الشرط لا يخلو في الغالب عن هذا
الشرط وان كان قد يثبت الحكم بدونه في بعض الاحوال كما في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على
سبيل التغليب والعاده اذ العاده الغالبه ان الانسان انما يكاتب العبد اذا راى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي لان
جواز كتابه العبد الذي لا يعلم فيه خيرا باجماع الفقها فرد الشيخ ذلك بقوله وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا ينفك صيغه
الشرط عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله تعالى لان القول به يؤدي الى الغايه وكلام الله تعالى منزه عن ذلك واما قوله
فكاتبوهم فالمراد بالامر الندب لا الايجاب بدليل وهو قوله واتوهم من مال الله الذي اتاكم فانه للندب دون الايجاب والكتابه
انما تصير مندوبا اذا علم فيه خيرا والندب متعلق بهذا الشرط ويتوقف عليه لا انه خرج على وفاق العاده قوله
ودلالته اي دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط ذا الصيغه وذلك مثل قول الرجل المراه التي اتزوج طالق فانه
بمعنى الشرط دلاله لوقوع الوصف في النكره لان التزوج دخل على امراه غير معينه فكانت نكره والوصف
في النكره معتبر لتعريفها فصلح دلاله على الشرط وصار كانه قال ان تزوجت امراه فهي طالق لان الشرط ما يكون
ملفوظا على خطر الوجود وهو نزول الجزا عليه وقد وجد هذا المعنى فيما نحن فيه ولو وقع وصف التزوج في المعين بان
قال هذه المراه التي اتزوجها طالق لا يصلح الوصف دلاله على الشرط لان الوصف في المعين لغو فبقي قوله هذه
هذه المراه طالق فيلغو في الاجنبيه ثم اشار الشيخ بقوله ونص الشرط يجمع الوجهين يعني لو اتى بصريح الشرط
يتعلق الحكم به في المعين وغير المعين مثل قوله ان تزوجت امراه او ان تزوجت هذه المراه فهي كذا يتعلق الطلاق بالشرط
في الوجهين جميعا بخلاف دلاله الشرط لما ذكرنا قوله والرابع العلامه اي الرابع من القسم الثاني من التقسيم
المذكور في اول الفصل العلامه وهي لغة الاماره كالمناره للمسجد وفي الشريعه ما ذكر في المتن فيكون العلامه
دليلا على ظهور الحكم عند وجودها فحسب كالتكبيرات في الصلوه فانها اعلام على الانتقال من ركن الى ركن وقد سمي العلامه
شرطا بطريق المجاز كالاحصان في باب الزنا فان احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعه اشيا العقل والبلوغ والحريه
والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام قال شمس الايمه شرط
الاحصان

على الخصوص بشار الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهليه للعقوبه لا شرط الاحصان على
الخصوص والحريه شرط تكميل العقوبه وانما قلنا ان الاحصان علامه وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده
علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب
ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في
الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامه لا شرطا هذا هو
طريقه القاضي ابي زيد واختارها بعض المتاخرين وتابعهم المصنف فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين
ومن سواهم من الفقها فقد سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف على وجوده الحكم والاحصان بهذه
المثابه ولكونه سابقا على الزنا غير متاخر عنه لا يخل بشرطيته كالطهاره وستر العورة والنيه فانها سابقه على الصلاة
بحيث لا يتصور تاخيرها عنها مع انها شروط حقيقه بلا خلاف وقوله لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم
بدونه كالسرقه لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهه فكذا الاحصان وقولهم ان الشرط لابد ان يكون متاخرا عن
صوره العله غير مسلم لان الشرط قد يتقدم كما بينا وقد يتاخر كما في التعليقات وقوله حتى لا يضمن شهود الاحصان نتيجه
كون الاحصان علامه وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم
لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامه والعلامه غير صالحه لحكم الخلاف والعله لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود
فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعله ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض
المشايخ لان الشرط صالح للخلافه فيه العله عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر شهود الاحصان اذا
رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ما قلنا ان الاحصان علامه فلا يصلح للخلافه ولئن سلمنا انه شرط عند
البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح العله للاضافه وههنا شهود العله وهو
الزنا صالحه للاضافه فتضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان وان ثبتوا انقطع الحكم عن الشرط لا يلزم عليه
ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسله شهود الشرط واليمين لانه لا روايه عن السلف فيه واختار عامة المحققين مثل
شمس الايمه وصدر الاسلام والبزدوي وغيرهم انهم لا يضمنون بناء على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد الان
الحد عقوبه والاحصان خصال حميده ويستحيل اضافة العقوبه في الشرع الى الخصال الحميده فصار مضافا الى
الزنا من كل وجه **فصل** في بيان الاهليه ولما فرغ الشيخ عن بيان الحجج التي هي خطابات الشرع وما يتعلق بها شرع في بيان
الاهليه اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل ثم من لا عقل له لا اهليه له ثم شرع في بيان العقل فقال العقل معتبر لاثبات الاهليه
ثم العقل

من اعز النعم اذ به يمتاز الانسان من الحيوان وبه تعرف به وبه ينال سعادة الدارين ولذا قال عليه السلام ما خلق الله تعالى خلقا اكرم عليه من العقل ولكن لا اهلية بالعقل نفسه بحال بدون اعانة الله تعالى لانه عاجز بنفسه وانه خلق متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز الكبير عنه وقد مر تفسيره في اقسام السنة فلا نعيده ثم اختلف اهل القبلة في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب شيء وتحريمه بحال بل الموجب هو السمع وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله دون ايمان صبي غير عاقل وقالوا في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا لكفرهم عفوا حيث جعلوهم كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمنوا وان كان قتلهم حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل لا يكون عفوا فكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما نفى العذاب عنهم انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة وبقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة قبل النبي لكان حجة الله قبل بعثة الرسل ثابتة في حقهم ولان الله تعالى جعل الهوى غالبا في النفوس شاغلا للعقول لعاجل المنافع فيخرج الانسان عن التمييز بما عليه اصلا في فك عقله عن اسر الهوى ويوم العقلاء بلا شرع حرجا الزمن حرج العاقل بسبب نقصان العقل لادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست بموجبة بذواتها بخلاف العلل العقلية فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الاخرة بالنصوص الدالة عليها لان رؤية ما لا جهة له ولا كيف مستحيلة العقل وانكروا ان يكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيئته لان اضافتها الى الارادة مما يقبحه العقل فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل فاذا صار الانسان بحال يعقله الاستدلال بالشاهد على الغائب وقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان ولهذا قالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان فكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال ان الله لم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه لما كانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وبان المعجزة بعد

الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وانا حدث العالم على المحدث ادل من دلالة المعجزة فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى فكان بنفسه حجة بدون الشرع ولزوم العمل به والقول الصحيح فيه ان العقل غير موجب بنفسه كما قالت المعتزلة وغير مهدر اصلا كما قالت الاشعرية فان من انكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بعلة الهوى معه بما في اصل الخلقة فقد غلا بل العقل معتبر لاثبات الاهلية للخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا لاثبات الاهلية ولذلك قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الايمان لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنص وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعد ما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت لانها صارت مكلفة بالايمان فعلم ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها وهذا هو اختيار القاضي الامام ابي زيد وذكر في الهداية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة ذكر في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروي عن ابي حنيفة انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قال وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه تجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث على الحدث على الشرائع قلت وهذا القول يوافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف للايجاب كالخطاب والصحيح ما اختاره القاضي ابو زيد وفخر الاسلام ومن تابعهما لانه موافق لظاهر النص ولظاهر الرواية ولذلك قلنا في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل حتى اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال في ادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا نعذر بعد الاترى انه لا يرى صورة الا وقد عرف له مصورا فكيف يعذر بعد رؤيته صورا حسية وبعد ادراك مدة التامل في الجهل بخالقها ومصورها بل يلزمه من الاستدلال والنظر ما يتم به معرفة الله تعالى فلو لم يكن معذورا وهذا مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يؤنس منه رشد مع ان دفع المال معلق بايناس الرشد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة لا بد من ان يستفيد رشدا بالتجربة في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدا بالنسبة حاله فقام هذه المدة مقام

الدعو

الرشد فيجب دفع المال إليه فلذلك ههنا بعد مضي مدة التجربة لا بد من أن يستفيد العاقل بصره ومعرفة
بالنظر في الآيات الظاهرة فإذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستحقاق ثابت الحجة كما يكون بعد دعوة
الرسل فلا يكون معذورًا وليس على حد الإمهال وتقدير زمان التجربة فيمن لم تبلغه الدعوة دليل نعتمد في حكم الله
وما قيل إنه مقدر بثلاثة أيام اعتبارًا بالمرتد فإنه يمهل ثلاثة أيام ليس بقوي لأن مدة التجربة تختلف باختلاف الأشخاص
لأن العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي إليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديرها إلى الله تعالى إذ
هو العالم بمقدارها في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل إدراكها ويعاقبه بعد استيفائها لمن جعل
العقل حجة موجبة بنفسه بلا دليل له نعتمد عليه ومن العلماء من كل وجه فليس معه دليل نعتمد نصًا وإنما
تمسك كل فريق من النصوص بما وله بعضها معارض بالبعض فلم تتم الحجة لأحد الفريقين بها لنا ولا للفريق
الآخر إنما هما يوافق مذهبه فصارت كأنها ساقطة في حق التمسك لتعارضها على أنك إذا تأملت فيها عرفت أنها
لا تدل على أن العقل موجب بنفسه بدون الشرع ولا على أنه ملغى أيضًا فكانت عن محل النزاع بمعزل. قوله
والأهلية نوعان إلى آخره لما بين أن العقل معتبر في إثبات الأهلية وانقسمت الأهلية على نوعين أهلية وجوب
أي نفس الوجوب أهلية الإنسان للشيء صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي بناء على قيام الذمة أي الأهلية
الوجوب لا تثبت إلا بعد وجود ذمة صالحة لأن الذمة هي محل الوجوب ولهذا يضاف الوجوب إليها لا إلى غيرها ولهذا اختص
بالوجوب الإنسان دون سائر الحيوانات. قوله وإن الآدمي يولد وله ذمة صالحة دليل صالح على قيام الذمة للإنسان
للوجوب أي للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه إياه ويجب عليه
المهر والثمن بعقد الولي ويلزمه عشر أرضه وخراجها ولو انقلب الطفل على مال إنسان فأتلفه يضمن بالإجماع وهذا رد
لما ذكره من لم يشم رائحة الفقه في مصنفه أن تعدية المال في الذمة من الترهات لا معنى له ولا حاجة إليه إذ الشرع مكنه بأن
يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفًا وشرعًا في ثبات الوجوب وثباته بالإجماع فمن أنكره فقد خالف
الإجماع والذمة في اللغة العهد قال الله تعالى إلًّا ولا ذمة أي عهدًا والمراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة
وعهد سابق أي وصف يصير الشخص به أهلًا للإيجاب والاستيجاب على العهد الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم
الميثاق بقوله ألست بربكم على ما قال جمهور المفسرين إن الله تعالى أخرج ذرية آدم من ظهره مثل الذر وأخذ عليهم
الميثاق بقوله ألست بربكم فأجابوه ببلى هكذا روى سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي عليه السلام والجنين قبل الانفصال
عن الأم جزء من وجه حسًا وحكمًا أما حسًا فلأنه يقر بقرار الأم ورحلها ولهذا يقرض بالمقراض عنها وأما حكمًا
فلأنه

بلغ مقابله

بعتق

يعتق بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع تبعًا ولكنه لما كان منفردًا بالحياة بعد الانفصال وصيرورته نفسًا
حرًا لها مطلقًا كان له ذمة كاملة حتى صلح لأن يجب له الحق من العتق والإرث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو
اشترى الولي شيئًا لا يجب عليه بنفقة الأقارب وإذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة وصار أهلًا بسبب ذمته للوجوب عليه
وله وكان ينبغي أن يجب عليه الحقوق بجملتها كالبالغ لتحقق السبب وكمال الذمة غير أن الوجوب أي لكن نفس الوجوب غير
مقصود بذاته بل المقصود حكمه وهو الأداء عن اختيار تحقيقًا للابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز أن يبطل
الوجوب أي لا يثبت لعدم حكمه وهو المطالبة بالأداء وعرضه وهو الابتلاء بعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر وإعتاق
البهيمة ولما جاز أن يبطل الوجوب لعدم حكمه صار هذا القسم منقسمًا بانقسام الأحكام فكل قسم يتصور شرعيته في حقه
يجوز أن يثبت وجوبه وما لا فلا ثم الأحكام منقسمة إلى حق الله تعالى وحق العبد وما اجتمع فيه حقان أي إلى آخر الأقسام
المذكورة في فصل ما يشرع بالجملة حقوق العباد من الأموال يجب عليه كالغرم والعوض لأن الصبي من أهل وجوبه لوجود
سببه وحكمه وهو المال إذ المال هو المقصود هنا دون الأداء والغرض رفع الخسران بما يكون جبرانًا له أو حصول الربح
وذلك بالمال يكون وأداء وليه كأدائه في هذا المقصود وما كان صلة له شبه المؤنة كنفقة الزوجات والأقارب فالوجوب ثابت
في حقه عند وجود سببه أما نفقة الزوجات فلأنها شبيهة بالأعواض إذ يجب عوضًا عوضًا عن الاحتباس وإذا جعل
الحبس يجب عوضه وأما نفقة الأقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا يجب على المعسر والمقصود إزالة حاجة القريب
بوصول كفايته إليه وذلك بالمال يكون وأداء وليه كأدائه فيه فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان صلة له
شبه بالأجزية لم يكن الصبي من أهله فلا يجب عليه ذلك كتحمل الدية فإنها صلة ولكنها تشبه الجزاء على ترك
حفظ السفيه والأخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم من أهل هذا الحفظ دون النساء
والصبي ليس من أهل الجزاء لأنه ليس بأهل العقوبة وما كان عقوبة أو جزاء من حقوق العباد كالقصاص وحرمان الميراث
لم يثبت في حقه لأنه لا يصلح حكمه وهو المطالبة بالعقوبة أو جزاء الفعل وأما حقوق الله تعالى فيجب عليه منها ما صح القول
بحكمه كالعشر والخراج فإنهما في الأصل من المؤن على ما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود
منهما المال وأداء الولي في ذلك كأدائه فيكون الصبي من أهل وجوبه وسقط القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة
والعقوبات فالإيمان قبل أن يعقل وإذا عقل احتمل الأداء قلنا بوجوب أصل الإيمان دون أدائه حتى صح الأداء ولا يجب
الإيمان بعد البلوغ لأنه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطاب وإنما ذلك في وجوب الأداء وذلك موضوع عنه ولكن صحة الأداء
لا تبتني على الخطاب ألا ترى أن المسافر يؤدي صوم رمضان فيقع فرضًا وإن لم يكن مخاطبًا وكذا الجمعة تقع فرضًا عنه

وإن لم يكن مخاطبا بها ولذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم أو بالمال كالزكاة أو بهما كالحج لا يجب
عليه وإن وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الأداء إذ الأداء هو المقصود في حقوق الله تعالى أداء العبادة فعل يحصل
عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل ذلك بأداء وليه لأن ثبوت
الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يتحقق طاعة فلو جعلنا أداء وليه كأدائه فيما هو مالي لظهر أن المقصود هو
المال لا الفعل وذلك لا يجوز في جنس القرب لأنه يدل على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد ومن نفع له القربة أعني
الأغنياء منزه عن ذلك فلذلك لم يلزم على الصبي الزكاة فإن قيل ما ذكرتم مردود بقوله عليه السلام ابتغوا في أموال
اليتامى خيرا كيلا تأكله الصدقة وفي رواية كيلا تأكلها الزكاة وفي رواية من ولي مال اليتيم فليؤد زكوته قلنا هذا خبر
مرسل فإن الصحابة اختلفوا في هذه المسألة فقال ابن عباس لا زكاة في مال الصبي وقال ابن مسعود يعد الوصي عليه سنين
ثم يخبره بعد البلوغ إن شاء أدى وإن لم يؤد وعن عمر وابنه وعائشة رضي الله عنهم أنهم أوجبوها في ماله ولم يحتج
المخالف منهم بهذا الحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك المحاجة ولو احتجوا به لاشتهر أشد من شهرة الفتوى وخبر الواحد
يرد بمثله عندنا مع أنه روي عن الحسن البصري أنه حكى إجماع السلف على أن لا زكاة على الصبي وأما ما فيه معنى المؤنة
كصدقة الفطر لم يلزم عليه عند محمد وزفر لأنه ليس بأهل للعبادة وقد يرجح فيها معنى العبادة فصار معنى المؤنة بمنزلة
المعدوم وعند أبي حنيفة وأبي يوسف تلزمه لبقاء الأهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا
إليه فيما هو عبادة قاصرة وأما ما هو عقوبة من حقوق الله تعالى كالحدود لم يجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة
من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل ثم بعض مشايخنا مثل القاضي أبي زيد وغيره
قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبي لوجوبها على البالغ ثم سقوطها بعذر الصبا لدفع الحرج لأن الوجوب
مبني على صحة الأسباب وقيام الذمة لا على القدرة فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل إذ الوجوب جبر لا اختيار
للعبد فيه حتى يعتبر عقله وتميزه ولكن الصحيح انتفاء الوجوب أصلا وهو اختيار المحققين من أصحابنا لأن القول بالوجوب
مع عدم حكمه مجاوزة للحد في الغلو وإخلاء لإيجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والآخرة لأن فائدته في الدنيا تحقق معنى
الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الأداء وهذا القول أسلم الطريقين عن الفساد لأن الصبي غير مخاطب
بالإجماع فالقول بالوجوب ثم بالسقوط لا يخلو عن فساد لأنه لو كان الوجوب ثابتا عليه ثم يسقط لدفع الحرج لكان ينبغي
أن يكون مؤديا للواجب إذا أدى كالمسافر إذا صام في السفر وحين لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق ولذا هو قوله عليه
السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم يدل على انتفاء الوجوب لأن الصبي إذا بلغ في بعض شهر رمضان لا يقضي ما

مضى

مضى فلو كان الوجوب ثابتا ينبغي أن يقضي كالمجنون والمغمى عليه وهذا دليل على عدم الوجوب ولذا ذكره المصنف في شرحه
ولقائل أن يقول عدم وجوب القضاء لا يدل على عدم نفس الوجوب وأما في المجنون والمغمى عليه يجب الأداء لتوهم زوالهما
فيجب القضاء بناء عليه بخلاف الصبي فإنه لا يتوهم زوال الصبا إلى مدة معلومة فلا يجب الأداء فلم يجب القضاء **قوله**
والأهلية أداء إلى آخره أهلية الأداء نوعان بالاستقراء كاملة وقاصرة ولا خلاف أن الأداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب
وهي العقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والإنسان في أول أحواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد أن يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا
فشيئا بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ كل واحد منهما درجة الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل
البلوغ وقد يكون إحديهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فإنه قاصر العقل مثل الصبي وإن كان قوي البدن فلهذا ألحق بالصبي
في الأحكام ثم الشرع بنى على الأهلية القاصرة صحة الأداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب لأن في
إلزام الأداء قبل الكمال حرجا بينا لأنه يحرج في الفهم بأدنى عقله ويثقل عليه الأداء بأدنى قدرة البدن والحرج منفي بقوله تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا أول أمره حكمة ولا أول ما يعقل ويقدر رحمة إلى أن يعتدل عقله وقدرة
بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن إدراكه إلا بعد تجربة
وتكلف عظيم فأقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الأغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال
قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار لأنه دار الحكم مع السبب الظاهر وهو البلوغ بدليل قوله عليه السلام رفع
القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب إنما يكون بعد لزوم الأداء فدل أن
اللزوم لا يثبت إلا باعتدال العقل بالبلوغ **قوله** والأحكام منقسمة في هذا أي في أهلية الأداء القاصرة نحو الله تعالى
إن كان حسنا لا يحتمل غيره كالإيمان رجح القول بصحته من الصبي بلا لزوم لوجود حقيقته وهو التصديق والإقرار من
أهله لأن الإقرار باللسان ممن هو مميز عاقل دليل التصديق وكلامنا في صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى ورسالة رسوله ويلزم
الخصم فكان هو والبالغ سواء في أهلية الإيمان وقد ثبت بالنص أن الصبي من أهل أن يكون هاديا قال تعالى وآتيناه الحكم صبيا
أي النبوة فلأن يكون من أهل أن يكون مهتديا مجيبا للداعي بالطريق الأولى وبعد وجود حقيقة الشيء من الأهل إنما تمتنع ثبوته بحجر شرعي
وذا لا يليق بالإيمان لأن الحجر عنه كفر لأنه حسن بعينه لا يحتمل أن يكون قبيحا في حال فلو صار محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه
ولا عهدة إلا في لزوم الأداء وذلك موضوع عنه وأما الأداء فلا عهدة فيه فكان النظر في الحكم بصحة أدائه لأنه ينال به
فوز الدارين وأما حرمان الميراث من أقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة فمضاف إلى الكفر الباقي على كفره لا إلى
إسلامه لأن الإسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولأن ذا الشيء مقصود من الإيمان بدليل صحته من غير قريبه ولا امرأة

لجواز أن عدم وجوب القضاء
باعتبار عدم وجوب الأداء
لا باعتبار عدم نفس الوجوب

يفسد نكاحها بل هو ثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه الا ان يكون مخاطبا به وعند الا يمنع صحة الايمان لان تعرف صحة الشيء
تستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الاخرة فيما عرفه لا بما هو من ثمراته الا ترى ان الصبي لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله
يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبت العتق
بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق كاملا بدون العتق وكان دامشترك وعند يصير مستحقا للارث من قريبه المسلم
ويفرق نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله والدليل على عدم لزوم الايمان قبل البلوغ ما ذكر في الجامع انه اذا اسلم وصف
فلم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه اصرارا فتبين منه امرأته وقال الشافعي لا يصح ايمانه
في حق احكام الدنيا قبل البلوغ فتبين امرأته الكافرة ولا ترثه امرأته المسلمة لانه مولى عليه في الاسلام حتى يصير مسلما
باسلام ابيه وامه فلا يصلح وليا بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير موليا عليه من جهة غيره حال
عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز واما في حق احكام الاخرة
فنفع محض فوجب القول بصحته لتحقق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام
الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة فلا يعرفه الا هو صح اسلامه
في حق احكام الاخرة ولا يصح في حق احكام الدنيا حتى لا يصلى عليه ويدفن في مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه فهو
كافر في احكام الاخرة ومؤمن في احكام الدنيا ولهذا اجرى احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام وجوابه قلنا
ولا نسلم ايضا انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان ينفذ قول الرجل على غيره عند مباشرة التصرف على غيره والاب لا يملك ان
يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقد لنفسه ثم يثبت الحكم في ولده تبعا والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم
الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولئن سلم الاسلام
فيه تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل
عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية ثبتت عليه نظرا له فلا يوجب حجرا عما هو نظر له محض بل تثبت الامران جميعا
لتتضاعف نظره قوله وان كان قبيحا لا يحتمل غيره اي حق الله تعالى ان كان قبيحا لا يحتمل غير القبح كالكفر اي الردة
لا يحتمل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من
اقاربه المسلمين لانه كما يوجد منه حقيقة الايمان يوجد منه حقيقة الردة وهذا لانه لما اعتبر علمه بالله تعالى والجهل
بغير الله لا يعد منه علما فكذا الجهل بالله تعالى في الردة جهل بالله تعالى لا يحتمل ان يكون مشروعه كما قال ابو الفضل
الكرماني انما حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام مما يوجده العبد باختياره فيكون متصور الترك
ومتى قلنا لا يتصور الترك

فاما بالردة ضرر و ع

منه لم يكن الموجود اسلاما وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة وما يلزمه من احكام الدنيا لحرمان الميراث ووقوع الفرقة
الحكم بصحتها لا مقصودا بنفسه الا ترى انها تثبت في حقه بطريق التبعية للابوين بان ارتدا ولحقا بدار الحرب وفيما نصرنه مقصودا
لا ولاية للابوين عليه وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع
محض وهو القياس قوله وما هو من الامر بين اي ما يتردد من حقوق الله تعالى بين ان يكون حسنا وبين ان لا يكون بان يحتمل ان يكون
حسنا مشروعا في بعض الاوقات والحالات دون البعض كالصلاة والصوم والحج ونحوها يصح الاداء منه قبل البلوغ باعتبار
الاهلية القاصرة بلا وجوب الاداء لان وجوب الاداء الزام العهدة وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لاعتياده اداءها فلا يشق
عليه ذلك بعد البلوغ ولهذا صح التنفل منه بهذه العبادات بلا لزوم مضي ووجوب قضاء لانها قد شرعت كذلك في الجملة
في حق البالغ كالصلاة المظنونة والحج المظنون ولهذا اذا احرم الصبي صح بلا عهدة حتى لو ارتكب محظورا لم يلزمه الكفارة
لان في ذلك ضررا واذا ارتد الصبي لا يقتل وان صحت ردته عندهما لان القتل ليس من حكم نفس الردة بل هو من حكم المحاربة
ولم يوجد منه قبل البلوغ ولهذا لا يثبت في حق النساء ولان القتل يجب جزاء على الردة بطريق العقوبة وما يجب جزاء بني على
الاهلية الكاملة فلا يثبت بالاهلية القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء وجواز استرقاقه
مع ان الاسترقاق جزاء وعقوبة على الكفر لان الضرب عند اساءة الادب بطريق التاديب وليس جزاء على الفعل كضرب الدواب
للتاديب وقد ورد الشرع به حيث قال عليه السلام تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار والضرب المذكور في قوله عليه السلام مروا
صبيانكم اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا ضرب تاديب لا عقوبة ليعتادوا اداء الصلاة والضرب للتاديب من المنافع
في حقه قوله وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا اي ما هو غير حق الله تعالى ان كان نفعا خالصا صح
مباشرته منه كقبول الهبة او الصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب ونحوها فلا يظهر الحجر فيها كقبول بدل الخلع
من العبد المحجور بان خالع امرأته على مال وقبضه بغير اذن مولاه يصح لانه حجر عما فيه ضرر وهذا نفع محض في حقه فلا يتوقف
على اجازته ولهذا صحت عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق امرأة غيره وعتاق عبد غيره اذا كان وكيلا لانه نفع
محض في حقه لانه يصير به مهتديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران واليه الاشارة في قوله تعالى وابتلوا
اليتامى اي اختبروا عقولهم ومعرفتهم بالتصرفات قبل البلوغ قوله وفي الضار المحض اي ما هو ضرر محض لا يشوبه
نفع في العاجل غير مشروع في حقه كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض لان فيها ازالة الملك من غير نفع
يعود اليه لان الصبا مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار
ولا يملك ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولي والوصي والقاضي ما خلا القرض فان القاضي يملكه لقدرته على
استيفائه بدون

البينة بخلاف غيره وذلك لان الولاية هو لا يطريه وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة واما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة قال في اصول له زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا وبهذا تبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق وهو ولاية الايقاع في حقه كان خاليا عن حكمه والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا في قول محمد واذا وجد امراته مجبوبا فخاصمته فرق بينهما وكان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة واما بدون الحاجة فلا ثبت لان الاثبات بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة وذا لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله وفي الدائر بينهما اي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح ونحوها يملكه باذن الولي ولا يملكه بنفسه فان البيع كان لكان ربحا وان كان خسرانا كان ضررا وهذا لانه قد صار اهلا لمباشرتها بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة لاجل المعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر براي الولي التحق هذا بما تمحض نفعا فيصح مباشرته وفي القول بصحة مباشرته براي الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي من النفع مع فضل نفع الصبي لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل بمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة ايضا لان المنفعة تارة تحصل بمباشرة الولي ومرة بمباشرته وذلك نفع من ان يسد عليه احد البابين ولان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام راي الولي برايه باعتبار ان قصور رايه لما اندفع براي الولي التحق هو بالبالغ وصار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك القصور بالبلوغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة ولا يملك الولي ذلك وعندهما نفوذ تصرفه باعتبار انضمام راي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ حتى وجب اعتبار رايه العام وهو اذنه في جميع التصرفات برايه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه فيما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له والفقه فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ثم الصبي لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ايضا بالاذن ولو باشر البيع بغبن فاحش مع الولي فعن ابي حنيفة روايتان في رواية

لا يجوز

لا يجوز لشبهة النيابة لانه في التصرف باعتبار ملكه اصيل وباعتبار ان رايه متوقف على راي الولي فيه شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يحتمل فيه تهمة ان الولي انما اذن ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر له وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه صار كالبالغ بالاذن قوله وقال الشافعي الى اخره اصل الشافعي ان كان موليا عليه لا يصلح ان يكون وليا لان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا اية القدرة وكونه قادرا في شيء عاجزا فيه متضادان فلا يجتمعان ولما جعله الشرع موليا عليه في شيء دل ذلك على سقوط ولايته فيه اذ لو ثبت لما ثبت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلهذا اعتبر عبارته في اختيار احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه واذا اعتبر عبارته فيه لا يعتبر عبارة الولي فيه الحضانة للام الى سبع سنين او ثماني سنين ثم يخير الولد بينهما فايهما اختار يكون عنده لما روي عن ابي هريرة انه عليه السلام خير غلاما بين ابويه وعندنا لا يخير وجوابه ما روي انه عليه السلام دعا لذلك الغلام فتنزل دعاءه لاختيار ما هو الانفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط وكذا في الايصاء والعبادات لانه لا يمكن تحصيلهما بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيهما وابطل الايمان والردة لانهما شان يطريان بالتبعية للابوين فلا يعتبر عبارته فيهما ولذا سعه لانه يحصل بمباشرة الولي واما في قبول الهبة في قول لا يصح منه كالبيع لحصوله بمباشرة الولي وفي قول يصح منه ولا فقه فيما ذكر من الجواب في المسائل لانه ليس الامر على دليل الصحة وعدمها بل الامر على شيء خارج عن الفقه واما الجمع بين كونه وليا وموليا عليه عبارة عن الاحتمال اي يحتمل ان يوجد هذا التصرف بمباشرته فيكون وليا فيه ويحتمل ان يوجد بمباشرة الولي فيكون موليا الا ان يوجد التصرف بالطريقين جميعا فيكون وليا وموليا عليه ولا يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في ارسال الطلاق وتعليقه وعندنا لما كان الصبي قاصر الاهلية صلح موليا عليه باعتبار قصور العقل ولما كان صاحب اصل الاهلية لوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه ولا منافاة في الجمع بينهما وفيما قلنا توسعة طريق الاصابة وهو المقصود اذ المقصود من الاسباب احكامها فيكون المقصود من الجمع بين الامرين حكمه وهو حصول النفع ووجه التردد في السبب من غير تعيين احدهما ليحصل النفع له على كلا التقديرين قوله والامور المعترضة على الاهلية لما فرغ الشيخ عن بيان الاهلية وما بني عليه من الاحكام شرع في بيان امور تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغيرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما سنقف على تفصيلها وسميت هذه الامور التي لها تاثير في تغير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية ولهذا سمي السحاب عارضا

لمسه ابن الشمس وشعاعها وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان يعتبر بها بعض
الاحكام لدخولها في المرض كذا قيل وانه اورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد
واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر قوله سماوي
وهو منسوب من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد بان امر السماء وقدم السماوي
على المكتسب ذكرا لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تأثيرا في الاحكام من المكتسب وذكر الصغر
في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عنه كآدم وحواء فانهما خلقا كما كانا من غير
تقدم صغر ولانه ليس في ماهية الانسان لا يدخل الصغر فكان امرا عارضا ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر
اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على ماهية الانسان واما جعل الجهل
من المكتسب فانه لم يكن للعبد فيه اختيار لانه قادر على ازالته بخلاف الروح ولم يجعل من المكتسب مع ان زوال الجهل في
الاصل بالاسلام لانه جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاحكام لهي بتحصيل الحدود فكان من العوارض
السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد السماوي والجهل في تعداد المكتسب لانهما يثبتان في اول احوال الآدمي
قوله وهو اي الصغر في اول احواله مثل الجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه عديم العقل
كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين واما اذا عقل اي ظهر
شيء من آثار العقل فيه فقد صار قاصرا اي نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب ذلك لكن
الصبا عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله غايته الاعتدال فيسقط به اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من
حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم وسائر العبادات كالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل العفو
في انفسها ولكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط كفرضية الايمان فانه لا يحتمل السقوط لانه تعالى اله دائم منزه عن
التغيير فكان وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية لكن قد يعذر العبد في الاداء بعذر حقيقي او بعذر بان لم يكن له قدرة
الفعل والعقل مع بقاء الوجوب كما يعذر في اداء الصلاة بهما كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلا جرم
اذا اداه الصبي كان فرضا لا نفلا الا ترى انه اذا آمن في صغره لم يلزمه الاحكام التي تثبت تبعا للايمان من ايمانه ولا يلزم
عليه الاداء قوله وجملة الامر اي الامر الذي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه اي عن الصبي العهدة
اي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة ههنا لزوم ما يوجب السقط والمؤاخذة وقيل العهدة
ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوب ويصح منه اي من الصبي ما باشر بنفسه وللصبي باشر غيره لاجله

ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا فان كل طبع سليم
يميل الى الرحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فجعل سببا لاسقاط ما يسعه وضمان ما يحتمل السقوط عن
البالغ بوجه فلا يحرم عن الميراث بالقتل اي فلا يحرم الصبي عن الميراث بسبب قتل مورثه عمدا وخطأ ويستحق ميراثه لان حرمان القتل
يحتمل السقوط بالعفو وباعذار شرعية فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا
للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الكفر والرق يعني اذا ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او كان رقيقا فانه لا
يستحق الارث لان الكفر والرق ينافيان اهلية الارث اما الكفر فانه ينافي اهلية الولاية على المسلم بقوله ولن يجعل الله للكافرين
الآية والارث مبني على الولاية الا ترى الى قوله تعالى اخبارا عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني
على الولاية واما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرقيق ليس من اهله فكان الرق منافيا لاهلية الارث ولان يورث الرقيق
عن قريبه يورث الاجنبي عن الاجنبي حقيقة لانه لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك لسيده المولى وذا لا يجوز ولانه الحق بالاموات
والمال ليس باهل للارث فكان عدم الحكم لعدم السبب كما في الكفر او الاهلية وعدم الحق لعدم الاهلية والسبب لا بعد
عقوبة والعهدة نوعان خالصة لا يلزم الصبي كالطلاق ونحوه ومشوبة يتوقف وجوبها على رأي الولي كالبيع والاجارة
ونحوها كما ذكرنا ولما كان الصبا عجزا صار من اسبابا ولانه النظر وقطع ولاية عن الاعتبار قوله والجنون قال
الشيخ ابو المعين رحمه الله لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون بعد الوقوف الا على حقيقة العقل ومحله وافعاله والعقل معنى يمكنه
الاستدلال من الشاهد على الغائب في التمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى الموجب لانعدام آثاره وتعطيل افعاله المانع
للانسان عن افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه يسمى جنونا ثم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف
صحته على العقل نظرا للمجنون كالصبا والرق فانهما من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى ويسقط بالجنون ما دام يحتمل
السقوط احترز به عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء وابراء من له الحق كضمان المتلفات ونحو الدية والارش ونفقة الاقارب فانها
لا يسقط بالجنون كما لا يسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصلاة والصوم وسائر العبادات سقط عنه الحدود
والكفارات وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما في الصبي قوله
لكنه اذا لم يمتد الى آخره يعني لما كان الجنون منافيا لاهلية الاداء اذ العبادة لا تكون بلا عقل وقصد فتفوت به القدرة على
الاداء كان القياس فيه ان يسقط بنفس الجنون كل العبادات سواء كان الجنون اصليا او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر
والشافعي لكنه اذا لم يمتد اي لكن الجنون اذا لم يمتد الجنون بان يقوم عن مدة الصلاة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن حرجا
على المكلف في ايجاب العبادة بعد زواله كالنوم والاغماء وجعل كانه لم يوجد اصلا في ايجاب القضاء فيلحق الجنون الموصوف بهما بجامع

ولذا اسقط عنهم

ان كل واحد عدو عارض زال قبل الامتداد الابرى ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداحتى ان من نوى
الصوم من الليل ثم نام او اغمي عليه او جن ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع ان الامساك ركن مقصود
ولا بد فيه من التحصيل بالاختيار وقد فات الاختيار ولكن عذر زوال العذر جعل هذا الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر
الزايل بالعدم واداه ان كان الدي حق لهذا الادا الذي هو المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى ان يكون كذلك فاما
اذا كثر الجنون بان امتد فصار لزوم الادا مودبا الى الحرج وهو الحرج في القضا لدخوله في حد التكرار بطل الوجوب لعدم الادا
دفعا للحرج وهذا القياس والاستحسان في الجنون العارض بان لحق عاقلا لانه حين بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصلي بان بلغ
مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ
لم يلزمه قضا ما مضى وما فاته عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس
وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لا فة مانعة له عن قبول الكمال فيبقى على
ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يلحق الحادثة بالعدم كالصبا فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل
بعد كمال الاعضا فكان معترضا على المحل الكامل للحوق افة عارضة فيلحق الحادثة بالعدم عند انتفا الحرج كالنوم والاغما
قوله وحد الامتداد لذا اعلم ان حد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات لانه يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج ثم انما
لم يلن للكثرة نهاية علق ضبطها اعتبار ادناه وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلاة يوم وليلة
ووقت قصير في نفسه فلذلك لم يثبت دخولها في حد التكرار ووقت الصوم ووقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فلذلك
قال الشيخ حد الامتداد في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد اي ما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه
لا يسقط عنه القضا وان كانت من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق
في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضا عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضا ما لم يمتد
الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وهو القياس ولكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي
الصوم باستغراق الشهر وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضا وهو ظاهر الرواية
وفي الكامل عن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه
القضا وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سوا وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح
مجنونا ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضا ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضا لان
الصوم لا يصح فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم لوجهين احدهما انما شرطنا الدخول في حد التكرار في الصلاة فلابد
لو وصف الكل

قال

الاصل اذا
فان اهل الكمرة يحصل بالاستيعاب الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يرد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم يزداد المؤكد على
ما في وقت وظيفة اخرى ما لم يمض عشر سهر افيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد والثاني ان الصوم وظيفة السنة
لا وظيفة الشهر وان كان اداوه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس فظيفة يوم وليلة وان كان ادا وها في بعض الاوقات
ولهذا كان رمضان ليالي رمضان ونهاره لما بينهما وجعل صوم رمضان في سنة من السلوك لصوم الدهر دله كما ورد به الحديث فكان
مضي الشهر داخل وقت وظيفة اخرى بالاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء شوال فكان الحسرة المتكرر بسالم روقته و بالد اللزوه
ولا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب فكان هذا اصل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف في الصلاة على ما مر قوله وفي
الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكوة
تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان امتداده في حق الزكوة باكثر السنة ونصف
السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد جدا فقدر باكثر الحول تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف
من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط كما ان اعتبار الوقت في الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها ثم اعلم ان ما كان حسنا لا يحتمل السقوط
مثل الايمان مشروع في حقه بطريق التبعية كما في الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه او لاحدهما
وما كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان الصبي
وان كان لا يثبت في حقه الا ان الكفر لا يحتمل العفو فلا يحل القول بردته بعد تحققه فلو لم يحكم بردته بارتداد ابويه لكان
لعقود دينهما وهو فاسد فلزمت الردة في حقه ضرورة وانما يثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان
ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب فان لحقا وتركاه في دار الاسلام لا يثبت الردة في حقه تبعا للدار لانها خلف عن الابوين ولو بلغ عاقلا
مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعده
وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه كما لو كان صار اصلا فلم ينعدم ذلك بعارض فيبقى مسلما كذا في كتاب الجامع
قوله والعته الى اخره العته افة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه كلام العقلا وبعضه
كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته اخر احوال الصبا في وجود
اصل العقل مع تمكن خلل فيه فالحق الجنون باول احوال الصبا والعته باخر احواله في جميع الاحكام حتى ان العته لا يمنع
صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد
غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي المميز اي لكن العته يمنع العهدة اي الزام شي فيه مضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه
في الوكالة بالبيع والشرا بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا اعتاق عبده

بإذن الولي في تعتبر اذنه ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولي لأن ذكر ذلك من العهدة والمضار واما ضمان
ما يستهلك الى آخره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقط عن الصبي والمعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما يستهلك
لأنه من العهدة وقد ثبت في حقهما فأجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة اي ليس من العهدة
المنفية عنهما لأن المنفي عنهما عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والضمان
شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها
ثابتة لحاجة العبد اليه ليتعلق بقاؤه به وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا يزول حاجته اليه عنه فيبقى معصوما
فيجب الضمان في المستهلك فلا يمتنع بعذر الصبا والعته بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف
على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها انما وجبت بالعقد وقد خرج كلامهما عن الاعتبار عند اسلامه
المضار لئلا يجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق في حقهما قوله ويوضع عنه الخطاب اي يسقط عن المعتوه الخطاب كما في
الصبي حتى لا يجب عليه العبادات كما في الصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في الصبي وهو اختيار عامة
المتأخرين وذكر القاضي ابو زيد في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا
في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا فانه وقت سقوط الخطاب قال ابو اليسر وهذا ليس بشيء لأن العته نوع جنون
فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل
اثر في سقوط الخطاب عن الصبي حتى اثر عدمه في سقوط الخطاب بعد البلوغ بأن صار مجنونا فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط
عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يلزم تكليف ما ليس في الوسع فيسقط ايضا عن المعتوه كما سقط عن الصبي في آخر
احواله تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا له ومرحمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه كما في الصبي لأن
ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يثبت للمعتوه على غيره لانه عاجز
بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره ولا فرق بين الجنون والصغر في اوله الا ان عارض الجنون غير محدود اي غير موقت بوقت
حتى ينتظر زواله فقلنا اذا اسلمت امرأة المجنون عرض على ابويه الاسلام في الحال ولا يؤخر الى زواله دفعا للضرر عن
المسلمة والصبا محدود لانه له غاية معلومة فوجب تأخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي
لا يعقل امرأة نصرانية فاسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما ولم يؤخر حتى يعقل الصبي لان عقل الصبي في اوانه معهود
فاذا عقل وعرض عليه الاسلام فان اسلم بقيا على نكاحهما والا فرق بينهما وانما صح العرض مع سقوط الخطاب عنه لأن
سقوطه فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغه لان

اسلامه صحيح فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حق المرأة كذا في شرح الجامع واما الصبي العاقل والمعتوه فلا يفترقان في حق العوارض كما في سائر
الاحكام لان اسلام المعتوه صحيح كاسلام الصبي العاقل قوله والنسيان الى آخره قيل النسيان معنى يعتري الانسان بدون اختيار
فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو الجهل الطاري وينتقض كلاهما بالنوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه
بامور لا بآفة وخرج الاغماء والنوم بقوله مع علمه بامور كثيرة وبقوله لا بآفة الجنون فانه جهل بآفة مع تذكر الامور الكثيرة وقيل
هو آفة تعرض للمخيلة مانعة من انطباع ما يرد من المدركات فيها وقيل هو بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل واحد يعلم النسيان من
نفسه كالجوع ثم انه لا ينافي الوجوب ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق عليه لا يؤدي الى الحرج لم يمتنع الوجوب
بسببه اذ الانسان لا ينسى عبادات متوالية تدخل في حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكن النسيان اذا كان غالبا في حقوق صاحب
الشرع بحيث يلازمه ولا يخلو عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب
ذلك النسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع منه وتغير حال البشر فيكثر الغفلة عن
التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف ومثل سلام الناسي بان سلم في القعدة الاولى حتى لا يفسد صلاته لانها محل السلام
وليس للمصلي هيئة تذكره انها القعدة الاولى يكون عفوا اي يكون النسيان في هذه المواضع عفوا فيجعل كأن المفطر لم يوجد
في الصوم وان التسمية قد وجدت في محل الذبيحة وان السلام لم يوجد فلا يفسد الصلاة لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار
العبد فيصلح سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد حيث لا يجعل عذرا بوجه حتى لو اتلف مال انسان بالنسيان يجب عليه الضمان
لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم لا للابتلاء فبعذر لا تسقط الحرمة اما حقوق الله تعالى فللابتلاء وهو لا يتحقق مع
العجز لعدم العلم فيجوز ان يجعل عذرا اذا دل الدليل عليه ثم النسيان ضربان ضرب اصلي اي يقع فيه الانسان من غير ان يكون معه شيء
من اسباب التذكر وهذا القسم يصلح عذرا لغلبة وجوده وضرب يقع المرء فيه بتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه
وهذا النوع يصلح للعتاب ولا يصلح عذرا للتقصير لعدم غلبة وجوده ولهذا عوتب آدم عليه السلام لأنه ابتلي بالانتهاء عن شجرة معينة
فيسهل حفظه وذكره وكذا النسيان في غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا مثل مباشرة المحرم والمعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه
ناسيا لاحرامه واعتكافه لان لهما احوالا مذكرة من هيئة المحرم واللبث في المسجد فكان نسيانا عن تقصير فلا يكون عذرا قوله
والنوم الى آخره النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل واستعمال العقل
مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وعند اهل الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح
النفساني من الجريان في الاعضاء قوله وهو عجز عن كذا ليس بتعريف للنوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه بيان اثر النوم قوله
فاوجب تأخير الخطاب نتيجة قوله وهو عجز عن كذا ولم يمنع الوجوب اي يوجب تأخير الخطاب في حق العمل ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء

حقيقة بالانتباه او احتمال حلمه وهو القضاء على تقدير عدم الاساءة في الوقت وهذا لان نفس العجز لا يسقط الوجوب
وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة الا ان يطول فيصير الوجوب وسائر الواجب بحيث يسقط دفعا للحرج والنوم
لا يمتد عادة بحيث يحرج في القضاء لانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية و قوله
حتى تبطل عباراته بحيث قوله حتى تبطل عباراته بحيث قوله وسائر الاختيار يعني لما نافى النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم
يبق للنائم تمييز بطلت عباراته فيما بني على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء وصار كلامه لعدم
التمييز كالحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق بقراءته الى آخره اذا قرأ المصلي في صلاته قائما وهو نائم لم يصح قراءته في
المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها لا عن اختيار واما القعدة
الاخيرة فلا نص فيها عن محمد وقيل انها تعتد من الفرض لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فلائمها النوم فجوز مع النوم
كلا وسائر الافعال التي مبناها على المشقة فلا تتأدى بلا اختيار في حالة النوم وفي المنية اذا نام في القعدة كلها فعليه
ان يقعد قدر التشهد والا فسدت صلاته وفي النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرع جعله كالمستيقظ في
حق الصلاة كذا في الذخيرة قوله وكلامه اذا تكلم النائم في الصلاة لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام لصدوره ممن
لا اختيار له وهو مختار فخر الاسلام وفي المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة ان صلاته تفسد من غير ذكر خلاف وفي
النوادر تفسد صلاته وهو المختار قوله وقهقهته اذا قهقه النائم في الصلاة فلا رواية فيها عن محمد نصا وقال
ابو محمد الكشي تفسد صلاته ولا تكون حدثا لان القهقهة في الصلاة حدث اداء او في الاحداث من النوم واليقظة الا ترى
انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وبهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطا كذا في المغني وعن شداد بن اوس
عن ابي حنيفة انها لا تكون حدثا ولا تفسد صلاته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلاته بعد الانتباه لان فساد الصلاة
بها باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لعدم الاختيار اما بحصول الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يعتبر بالنوم فكان في
هذه الحالة حدثا سماويا فلم يتوقف فلا تفسد صلاته ولا تكون حدثا كذا في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلاة باعتبار
معنى الكلام فيها والنوم واليقظة في حق الكلام عند الاختيار سواء واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم
الا ترى ان قهقهة الصبي في الصلاة لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله ومختار فخر الاسلام انها لا تكون
حدثا لما ذكرنا ولا تفسد الصلاة لان النوم يبطل حكم الكلام وتابعه المصنف فقال ولم يتعلق بقهقهته في الصلاة
حكم قوله والاغماء قال الشيخ ابو المعين هو فتور يزيل القوى ويعجزه عن استعمال العقل مع قيامه
حقيقة وكانه اراد به فتورا غير طبيعي والا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز عنه حصل بقوله يزيل القوى

وقيل

وقيل انه يوجب اختلال القوى الحيوانية بعينه وانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه
فبقي الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون وهو كالنوم اي
الاغماء كالنوم في بطلان عباراته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا
يزيل اصل القوة بل يوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى ولا يمكن ازالته بفعل احد فكان اشد
من النوم ولكونه اشد من النوم كان الاغماء حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض
الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب بحيث يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا واعتبر امتداد الاغماء في حق الصلاة
خاصة حتى يسقط بها الصلاة ولم يعتبر امتداد النوم في شيء وهو معنى قول الشيخ وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء كما في الصلاة
والقياس ان لا يسقط بالاغماء شيء وان طال كما هو مذهب بشر المريسي لانه لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة فيؤثر في تأخير
الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة
وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء بامتداده في حق الصلاة ان يزيد
على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي امتداده باستيعاب وقت الصلاة
كامل حتى ان من اغمي عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء ولنا استحسانا الحديث
علي رضي الله عنه وانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلاة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة
فلم يقض الصلاة فعرفنا ان امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا في المبسوط قوله وامتداده في الصوم نادر اي امتداد الاغماء في
الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه لزمه القضاء بخلاف ذلك عند الحسن البصري لا يلزمه
القضاء لان وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء يبتني عليه وقلنا ان الاغماء في باب الصوم الى زواله لا في اسقاطه
لان السقوط بزوال الاهلية او بالحرج ولا يزول الاهلية به لما قلنا ولا يتحقق الحرج ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده
وامتداده في الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحياة الانسان بدونهما لا يتحقق الا نادرا فلا يصلح لبناء الحكم
عليه لان بناء احكام الشرع على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر وفي الصلاة امتداده غير نادر فوجب جعله عذرا في حق اعتبار
ولذا امتداده في الزكاة نادر لما ذكر في الصوم قوله والرق وهو في اللغة الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج
ومنه رقة القلب وفي الشرع هو ضعف حكمي يصير به الشخص لقبول ملك الغير عليه فيملك بالاستيلاء كما يملك الصيد
وسائر المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فرب عبد يكون اقوى من الحر حسا لكنه عاجز عما يقدر الحر عليه من الاحكام كالشهادة
والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها قوله شرع جزاء في الاصل اي شرع الرق في اصل وضعه واسدا بنوبة جزاء

على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عبادة الله وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم
بالتامل في ايات الله والنظر في دلايل وحدانيته تعالى جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهايم
في التملك والابتذال ولكونه جزاء على الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية
اي صار في حال البقاء من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء يثبت بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه
معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء الجزاء
فانه في الابتداء ثبت بطريق العقوبة حتى لا يثبت ابتداء على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم
ارض خراج لزم عليه الخراج **قوله** يصير المرء عرضة والعرضة المعرض للامر اي الذي نصب لامر يعني ان المرء بسبب
الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اي الامتهان **قوله** وهو وصف لا يتجزى التجزي في الاصل بالهمزة
لكن الفقهاء لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموز فصار تجزو ثم قلبوا الواو لوقوعها طرفا يا فقالوا
التجزي اي الرق وصف لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة
ورأى الصواب ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لان نسبته وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر
نصف الشخص شائعا دون النصف والحكم يثبت على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره ولانه شرع
جزاء وعقوبة ولا يتصور كون العقوبة على نصف الشخص شائعا والدليل على ان مذهب اصحابنا هذا ما ذكر محمد في الجامع في مجهول
النسب اذا اقر بنصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه مثل الحدود والاذن والجرم من غير ذكر خلاف
ولم يجعل نصفه حرا ونصفه عبدا حتى لو انضم مثله يكونان حرا كما اقام الشرع امرأتين مقام رجل والعتق الذي هو ضده
اعلم انه لا خلاف ان العتق لا يتجزى لانه قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة والولاية وتمنع عن المستولى
حتى لا يملكه بالقهر كما في الاسارى وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون البعض ثم انهم اتفقوا على عدم تجزي الرق
والعتق واتفقوا على ان الملك قابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد في
النصف ولو باع نصف عبده بقي الملك له في النصف الاخر بالاجماع واذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في تجزي الاعتاق فعند
ابو يوسف ومحمد لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه
شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته
فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق واذا لم يقبل انفعاله وهو العتق تجزيا لم يقبل فعله وهو الاعتاق تجزيا ضرورة كما
ان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا وهذا معنى قوله

السبع

السبع ولذا الاعتاق وعندهما **قوله** لئلا يلزم الاثر دون المؤثر يعني اذا كان الاعتاق متجزيا فلا يخلو من ان يكون العتق ثابتا في الكل
اولا فان كان يلزم الاثر دون المؤثر وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون ثابتا في البعض او لم يثبت اصلا فان ثبت في البعض يلزم تجزي العتق وان لم
يثبت اصلا يلزم المؤثر بلا اثر والكل باطل ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لصدوره من المالك ووجب سعيه ونفاذه في البعض وذلك بتسديد
ثبوت العتق في الكل **قوله** وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك متجزي يعني ان الاعتاق ازالة الملك فالقول متجزي في المحل كالبيع لا اسقاط
الرق لان ثبوت تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق لانه اسم لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب جزاء وعقوبة للكفر كما قلنا وهو لا يحتمل
التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله فان حرمة الكفر حقه على الخلوص فلو جزاء وحقا له لجاز الربا فلا يصلح ان
يكون مملوكا للمولى ويعلونها الملك بقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك له كالحبوة فانها شرط للملك ثبوتا وبقاء ومع ذلك لا يدل
على ان الحبوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعتاق ومنه تصرفا في ازالة ملك المال فيقبل التجزي لان العبد من حيث
انه مال متجزي كالبيع لو قال لانه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاط المالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق
فيكون اعتاقا بواسطة ازالة الملك على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبها العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا
للرق ليسرا القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لانه دون الواسطة وهذا معنى قول السيحانة اي الاعتاق ازالة ملك متجزي لا اسقاط
الرق او اثبات العتق وهذا حتى يتجه ما قلتم وحاصله ان الاعتاق يتجزى ولكن يفسد الملك حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يتقيه
في ملكه اذا اعتق شقصه ويصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ليخرج الى الحرية بالسعاية ولو اعتق احد الشريكين نصيبه جاز
ويعتدي الى نصيب صاحبه بالعتق او الفساد ضمانا والدليل عليه قوله عليه السلام من اعتق شقصا في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد
من قوله عليه السلام عتق عليه كله اي سيصير عتيقا بالخروج الى العتق بالسعاية **قوله** والرق باق في ما لكيه المال اي الرق
باق في المالكية لكونه مملوكا ومملوكيته من حيث انه مال لا من حيث انه ادمي فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان احدهما سمة العجز والاخر سمة القدرة
وهما متنافيان فلا يجتمعان في شخص واحد فان قيل لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال وما لكا من حيث انه ادمي حر في مالكيته غير
المال فلا يلزم التنافي لاختلاف الجهة قلنا لو فعل لكنه من حيث انه ادمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المال لست
للمال ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية غير المال لان الصورة راجعة الى اثباتها وفيه ضعف يعرف بالتامل
فالاولى ان يتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا تثبت اهليته لملك التصرف كما لا تثبت اهليته لملك المال لانه مملوك
للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه بيعا ورهنا ووجدنا ثبات اهليته هذا التصرف وكان نائبا عن المولى باشر
بامره ولكنه لم يصر مملوكا له من حيث التصرف في ذمته حتى ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمته ابتداء فثبت له الاهلية في ملك
التصرف كما انه لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص ببيع ما لكا لذلك التصرف كذا في المبسوط واذا ثبت ان الرق ينافي مالكيه
المال لا تثبت الاحكام المبنية على

كالاعتاق وعند

على الملك في حق الرقيق. فلا يملك العبد والمكاتب المشترى وان اذن لهما المولى بذلك لانهما لا يملكان الاعتاق ولانه من احكام الملك

ما لم يكن لهما الشراء لان ملك المنفعة يثبت بالنكاح او الشراء فاذا كان اهلا لملك المنفعة بالنكاح كان اهلا له بطريق اخر لان

ملك المنفعة الذي يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء وجوابه ما قلنا ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حقه فكذا حكمه بخلاف

النكاح اذ لا ياثير لاذن المولى في اثبات الاهلية انما ياثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد والشراء الامة الى

نوابها ساواعدتها للوطي وحصل المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحريته يدا فيتوهم ذلك

جواز التسري فازال الوهم بذكره قوله ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان

كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لانه لا منافع البدن والمال وهو لا يملك

شيا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملكه فينة كانت المنافع حادثة على ملكه لان سلك الهبات على الملك

الصفات فكانت منافعه للمولى الا ما استثني على المولى في سائر القرب البدنية من الصلاة والصوم فان القدرة التي تحصل بها

الصوم او الصلاة الفرض ليست للمولى بالاجماع وهو فيها مبقي على اصل الحرية واداء من منافعه لمولاه وباذنه لا يخرج عن

ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض

لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عنه ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداء الجمعة بمنافع

مملوكة فيجوز وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس شرط لذاته وانما شرط التمكن

عن الفرض الا يرى ان ملك المال لا يشترط في حق المكي وفي حق الافاقي انما يشترط للتمكن من الوصول الى الموضع الاداء فاذا

طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء وكان اداؤه حاصلا بمنافعه التي هي حقه فكان فرضا قوله ولا يثبت في

ما لكيته غير المال الى الرق لا يثبت في مالكيته غير المال كالنكاح والدم والحياة لانه غير مملوك من هذا الوجه فلم يمتنع مالكيته

لهذه الاشياء بالرق وكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات

هذه المالكية ايضا لانه مع الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فلو لم يكن اهلا لقضائها ولم يملك الاستقاء باسم المولى وطيا

عند الحاجة كما يملك الاستقاء على مولاه الاولياء عند الحاجة وليست له اهلية ملك غير فاذا لا طريق له لدفع هذه

الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي اجازة

بيد ون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به وما ليتها حق المولى فلم يكن بد من

اجازته ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق ينفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون

الاعتاق وكان ملك البضع للعبد دون المولى فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو

كان هو مالكا لا يملك

الاجبار

كان العبد

الاجبار عليه لانه نقول انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك او النقصان لا لانه مالك ولهذا

هو المالك للبضع بعد الاجبار وهو المالك للطلاق وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء ولا يقال له الاستقاء بهما

فثبت له ملكهما كما ثبت ملك النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في

ذلك مثل الحر فكان اقراره على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال في فصل الحرية لانه مبقى على اصل الحرية في حق الدم

والحياة قوله وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات اي الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في

الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة في الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه

وانما ينافيه لان كمال الحال ينبي عن العز والشرف والرق ينبي عن الذل في الهوان فلا جرم بينهما تناف وذلك مثل الذمة فان

الانسان بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن ساير الحيوان ويكون له كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على

الغير شاء او ابى فلا يسلك لذلك الكرامة لانه من باب السلطنة والحل فان استفراش الحراير وتوسعة طرق قضاء الشهوة

على وجه لا يستلزم لحوق اثم وملامة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام الى التسع والى ما شاء لزيادة شرفه

وكرامته على كافة الخلق واذا كان كذلك ثبتت هذه الاشياء في حق العبد ناقصا حتى ان ذمته ضعفت بسبب رقه لانه من حيث

انه مال صار كانه لا ذمة له ومن حيث انه انسان مكلف لا بد له من ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة مع وصف الضعف فلم يحتمل الدين

بنفسها بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها حتى لا يمكن المطالبة به وبهما فيستوفى الدين من الرقبة والكسب الموجود وفي يده

يعني يصرف الكسب الى الدين اولا فان لم يف او لم يكن له كسب يصرف مالية الرقبة اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما لم يوف الكسب

بالاجماع لذا في الاسرار وان لم يف كسبه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة واما بيع

رقبته في دين الاستهلاك بان استهلك العبد المأذون او المحجور مال الغير ودين التجارة اذا كان مأذونا الا ان يختار المولى

الفداء وقال الشافعي لا يباع في دين التجارة لان رقبته ليست للمولى ولا يباع في دين التجارة كسائر اسبابه وهذا لان مال المولى

انما يشتغل بهذا الدين بسبب الاذن وانما اذن له في التجارة فلا يشتغل غير مال التجارة بدينها لان الاذن لم يحصل

لغيرها بخلاف دين الاستهلاك فانه كان يشتغل برقبته قبل الاذن فكذا بعده وقلنا هذا دين وجب على العبد

مطلقا لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد او بسبب معاينة وهو الشراء فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك وهذا

لاستيفاء من الكسب وان كان المتعلق بالرقبة لان في البداية بالكسب نظرا للمولى لا يزول ملكه عن رأس ماله فيتيسر وفي هذا

نظرا للغريم لانه يسقط حقه عن الكسب بالبيع ولم يصل محل حقه ثم اذا لم يف الدين في حق المولى يطالب به بعد العتق

مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امرأة بغير اذن المولى ويدخل بها حتى وجب العقر لا يؤاخذ به في الحال لانه وجب

بالعقد الفاسد وهو منعقد ومن حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوته في حقه قوله والحل اي ما
ضعفت الرقبة بالرق انتقص الحل الذي يثبت بملك النكاح وتصير المرية اهلا له حتى لا ينكح العبد الا امرأتين
حرتين كانتا او امتين وقال مالك له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهليته
النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في الاقرار بالقود وقلنا ان
ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالحل في الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان
استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقص اهليته استحقاق النعم فلابد ان يؤثر في
نقصان النعمة والحل نعمة فيؤثر في انتقاصه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين ولذا احل النساء ينقص بالرق
الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم ولا يصح اذا تاخر وقال لما تعذر التنصيف في المقارنة والعدة تنصف
والطلاق تنصف لان الحيضة الواحدة والطلقة لا تتنصفان لانهما لا يقبلان التجزي فتكاملا ترجيحا لجانب
الوجود على جانب العدم فتصير طلاق الامة ثنتين وعدتها حيضتين ولان عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع
المملوكية اعتبر بالنساء اذ الكلام وقع في قدر المملوك للزوج فيعتبر مقداره من محله ويزداد المحلية
بالحرية وينتقص بالرقية وازدياد الطلاق باعتبار لا باعتبار ان ملك عبدا ملك اعتاقا واحدا ومن ملك
عبدين ملك اعتاقين وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية لان النكاح يثبت الملك عليها اعتبر فيه بالرجال
وحريتهم وتنصف الحدود والقسم بالرق ايضا لما ذكرنا وانتقص بدل دمه عن دية الحر اذا قتل خطأ لانتقاص مالكيته
كما انتقصت الابوة للرق نقصان الابوة في احد صنفي المالكية بالعدم وهو مالكية النكاح فانها وان ملك المال
رقبة ويدا وتصرفا لا يملك النكاح فوجب تنصيف ديتها والانتقاص الحاصل بالرق نقصان في احدهما لا بالعدم اي اثر الرق
في انتقاص مالكية المال الا في النكاح فان العبد لا يملك المال رقبة ويملك يدا وتصرفا وملك اليد والتصرف اقوى من ملك الرقبة لان الغرض
بالمالكية هو الانتفاع وذلك انما يحصل بملك اليد وملك الرقبة وسيلة اليه فلا يظهر بحسبه التنصيف اعتبار الربع ولهذا ليس للمولى ان
يسترد ما اودعه ويملك ملك النكاح على الكمال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية بما له خطر في الشرع وهو العشرة اذ بها
يتم نصاب السرقة ولا يقال مالكية النكاح ناقصة في حقه ايضا لتوقفها على اذن المولى وانتفائها على امرأتين لانا نقول التوقف
على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي والتوقف لدفع الضرر عن المولى كما بينا ولذا تنصف عدد الانكحة في حقه ليس لنقصان
المالكية ولكن لتنصيف الحل فان مالكيته فيما ملك من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان وعند ابي يوسف والشافعي تجب قيمته بلغ مقابلة
على الجاني لا على

العاقلة

المولى وملكه
العاقلة بالغة ما بلغت لرجحان معنى المالية فيه بدليل ان القيمة اذا انتقصت عن الدية تجب القيمة بالاتفاق وان الضمان يجب
في العبد بملك مالك فاذا كان كذلك يجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب ولنا نقول اعتبار معنى النفسية اولى لانها
اصل والمالية تبع لانها قائمة بها فان النفسية تكون ثابتة بالموت لم تبق المالية ولو زالت المالية بالاعتاق بقي النفسية ولهذا كان المعتبر في ايجاب
القصاص والكفارة معنى النفسية فكذا في ايجاب المال الا ان ايجاب المال لاظهار خطر المحل وخطره باعتبار المالكية وفيما كلمته نقصان
كما بينا فوجب القول بالنقص والجواب عن استدلالهم بما اذا انتقصت قيمته عن دية الحر فهو ان الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ايضا ولهذا
يجري فيه القسامة ويتحمله العاقلة الا ان كونه مالا يوجب نقصان دمه فما دام يمكننا نقص ديته باعتبار قيمته ما لا نقصان بذلك
السبب الذي ينقص به واذا لم يمكن النقصان باعتبار ماليته بان زادت قيمته على دية الحر او ساواها وجب النقص شرعا لكن بقدر
له خطر وكذا وجوب الضمان للمولى لا يدل على المالية لان القصاص وجب للمولى ايضا وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا على انه بدل الدم
يقضي دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا للمال فيستوفيه المولى الذي هو اولى الناس به كما في القصاص
قوله وان لا يؤثر اي لا يؤثر في عصمة الدم نقصا واعداما سواء كانت العصمة مؤثمة او مقومة لان العصمة المؤثمة
والمقومة بداره اي بالاحراز بها حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم
يجب عليه الدية والقصاص قوله فالعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار
فلانه تبع لما يوجب القرار في هذه الدار من اسلام او التزام عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى
فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام تصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله قوله ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر
في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وعند الشافعي لا يقتل لمكان معنى المالية التي تحل بها الكرامات البشرية فاختلت النفسية
بمجاورته فكان العبد من وجه نفسا دون وجه والحر نفس من كل وجه فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى
مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس ولكنا نقول نفس العبد
معصوم على سبيل الكمال كما ذكرنا ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يورث
شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذي يبنى عليه القصاص
وثبت لاجله العصمة وهو كونه محلا للامانة الله تعالى اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وصف اصلي لا ينفك
عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة ولا تعلق للقصاص بها وقد وجد المساواة ههنا في المعنى الاصلي الذي يبنى عليه القصاص
فلا وجه لمنع القصاص واما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة التي هي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله واما في القصاص
فلا بد لجريان القصاص بين الذكر والانثى مع ثبوت التفاوت بينهما في البدل والمراد بالعصمة هي حرمة تعرضه بالاتلاف خطأ له

ولصاحبه وهي على نوعين مؤبدة ومؤقتة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض لها ان كان التعرض عمدا او الضمان القصاص
وان كان خطأ فالضمان الدية والاثم يرتفع في العصمتين بالاعذار مثل ان كان خطأ وان كان عذرا كالتوبة والاستغفار واما تؤثر في قيمته اي
في قيمة الدم هذا جواب عما يقال كيف لا تؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال اثره في تنقيص
القيمة لما سالا في العصمة لان العصمة بالايمان وبالدار والعبد فيه مثل الحر قوله وصح امان المأذون له الحرة اي امان العبد
المأذون له في القتال في الحقيقة هذا جواب عما يقال لما كان الرق منافيا للولاية ينبغي ان لا يصح امان العبد المأذون في القتال للكافر
الحربي لان الامان من باب الولاية لانه تصرف على الغير والزام عليه كالشهادة ولا ولاية له على الغير فقال صح امانه لا لان له ولاية
على الغير لان الامان بالاذن في القتال يخرج من باب الولاية لانه لما صار مأذونا في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه
استحق رضخا فيه وبالامان تسقط حقه في الغنيمة فلزمه حكم الامان ثم يتعدى الى غيره من الغانمين لعدم تجزيه فلم يكن من
باب الولاية كشهادته في هلال رمضان وفي امان المحجور عن القتال اختلاف فعند ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف
لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه ولان الامان من توابع الجهاد لانه قد يكون في الامان مصلحة
المسلمين ليستعد للجهاد بعد نوع ضعف ولا حق له في الجهاد فلا يصح امانه وعند محمد والشافعي واحدى الروايتين عن ابي يوسف
يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لما ذكرنا والنصرة بالقول مملوك له اذ ليس فيه ابطال حق المولى كالا
القتال بالنفس فان فيه ابطال حقه فلا يملكه قوله واقراره بالحدود والقصاص صحيح قوله ان الرق
لا ينافي مالكيته غير المال من الدم والحياة اي لاجل ان الرق لا ينافي مالكيته غير المال صح اقراره مأذونا كان او محجورا بالحدود
والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لانه لما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة حتى لا يملك المولى اراقة
دمه ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع
صحته لزوم اتلاف المالية التي هي حق المولى لانه بطريق التبع وكذا صح اقراره مأذونا كان او محجورا بالسرقة المستهلكة
عمدا حتى وجب القطع ولم يجب الضمان وعند زفر لا يقطع ويؤخذ بضمان المال في الحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا
لان اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزئها لا يصح كما لو اقر بان نفسه لفلان وبالمال يصح وقلنا ان وجوب الحد باعتبار انه
ادمي مخاطب لا باعتبار انه مال وهو في هذا المعنى مثل الحر فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الحد كاقرار الحر ولا ضمان عليه
لان القطع مع الضمان لا يجتمعان وبالقائمة صح من المأذون في حق المال بالاجماع حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره
بالمال لاقى حق نفسه وهو الكسب لانه سقط الحجر فيه فصح وفي القطع صح عندنا خلافا لزفر لما مر قوله وفي المحجور
اختلاف اي في اقرار المحجور بالسرقة القائمة اختلاف معروف بين العلماء الثلاثة فعند ابي حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد

المال

المال على المسروق منه وعند محمد لا يصح اصلا فلا يقطع ولا يرد المال وعند ابي يوسف يصح في حق الحد دون المال فيقطع
ويكون المال لمولاه وهذا اذا كذبه المولى فقال المال لي فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال بلا خلاف وجه قول ابي حنيفة ان اقراره في حق الحد
يصح لما ذكرنا والقطع هو الاصل ومتى ثبت القطع يثبت كون المال لغير مولاه لاستحالة ان يقطع في مال مولاه ويثبت السبب فيما هو من ضروراته
وجه قول ابي يوسف انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال فاقراره صحيح في حق القطع فيثبت القطع ولا يصح في حق المال فلا يثبت المال واحد الحكمين
ينفصل عن الاخر لانه قد يثبت القطع بدون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكة وقد يثبت المال بدون القطع كما لو شهد بالسرقة رجل وامراتان
فان المال يثبت دون القطع وجه قول محمد ان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح في حق القطع ايضا لانه لما بقي المال على ملك المولى
لا يمكن ان يقطع فيه لانه لا قطع بالسرقة في مال المولى كذا في المبسوط قوله والمرض قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى
الطبيعي وقيل هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة وعند اهل الطب هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات
افة في الفعل قوله وانه لا ينافي اي المرض لا ينافي اهلية حق الحكم على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد
ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وساير ما يتعلق بالعبارة ولكنه
اي لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف الالام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر
المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي علة خلافة الوارث
او الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين
مشغولا بالدين كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله فيكون اي المرض من اسباب الحجر
على المريض بقدر ما يقع به صيانة الحق اما في حق الغرماء ففي الكل اذا كان الدين مستغرقا واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا
اتصل بالموت مستندا الى اوله يعني انما يثبت الحجر اذا اتصل به الموت فصار اصل المرض موصوفا بالامانة والسراية
الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الالام وكل جزء من المرض مضعف موجب للالم بمنزلة جراحات
متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة فثبت المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي اضناه
حتى قلنا لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث كالنكاح بمهر المثل فانه يصح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق
فيما يفضل من حاجته الاصلية وقد صدر ركن التصرف من اهله مضافا الى محله فينفذ فيصح في الحال لكن التصرف يحتمل الفسخ يعني لما اتصل
به الموت يستند الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرفه تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت
انه يتصل ام لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فصار كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ كالهبة والبيع
بالمحاباة يصح في الحال ثم عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت ينقض وما لا يحتمل الفسخ والنقض جعل كالمعلق بالموت

كالاعتاق واذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا فيه تزيد
على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في ساير الاحكام واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم
او وارث بان كان في المال وفا بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق
الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون الرقبة وحق الغريم او الوارث في الرقبة وصحة الاعتاق تبتنى على
ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الابق وكان القياس ان لا يثبت بالمرض الا بعد الموت لو حق بسبب الحجر وتعلق حق الورثة
الا ان الشرع جوز له بقدر الثلث نظرا له فان الانسان مغرور باملِه مقصر في عمله فيحتاج عند حلول اجله الى المبر تلافيا لما
فرط فيه فنظر الشارع له بابقاء ملك ماله بحيث يصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه قال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم
في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فصعوا حيث شيتم

قوله والحيض والنفاس فكذا الحيض دم ينفضه رحم المراة السليمة
عن الداء والصغر واحترز بقوله رحم المراة من الرعاف وغيره وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق وبقوله السليمة
عن الداء عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم تراه بنت تسع سنين فانه ليس بحيض
في الشرع والنفاس الدم الخارج عن قبل المراة عقيب الولادة وهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية
الادا لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم لكن
الطهارة عنهما شرط للصلاة وفي فوت الشرط فوت الادا فلا يمكن القول بوجوب الادا ضرورة والصلاة شرعت بصفة اليسر
بدليل سقوط القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو اهدرناهما واوجبنا القضا عليهما لوقعنا في الحرج فلهذا لا
عليهما قضا الصلاة وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة ادا الصوم نصا بخلاف القياس فلم يتعد الى القضا اذ الصوم يتادى
بالحدث والجنابة فجوز ان يتادى بهما لولا النص وهو قوله عليه السلام تدع الحائض الصوم والصلاة ايام اقرائها ولصحة ادا الصلاة
قياسا فاستهما لا يتاديان بالاحداث والانجاس مع انه لا حرج في قضا الصوم بخلاف الصلاة لان قضا عشرة ايام في احد عشر شهرا تيسير
وقضا خمسين صلاة في عشرين يوما مع احتياجها الى ادا الصلوات الوقتية عسر جدا ولهذا قال ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضا الصوم
اذا استوعب الشهر كما في الصلاة لانا نقول حكمه ما هو من الحيض فكما لا يسقط الحيض الصوم بوجه فكذا النفاس وان استوعب
الشهر لان وقوعه في وقت الصوم من النوادر ولا ينبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلاة فان وقوعهما في وقت الصلاة
من اللوازم ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضا وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر لان الجنون يعدم الاهلية اصلا
فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب فاما المنافي فلا يخل بالاهلية فلا يوجب
سقوط القضا

قوله والموت الموت ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة
كان الموت موجبا للعجز

لا بحاله ولهذا قيل انه عجز خالص لانه ليس فيه جهة القدرة بوجه وانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف كوجوب الصلاة
والصوم حتى يسقط به ما هو قربة لفوت غرضه وهو الادا عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى
في حقوق الله تعالى وعند المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين
العباد وعندنا بالشرك ولا بالاخذ ولا يسقط الزكوة به ولذا حكم ساير القرب لفوات الادا عن اختيار وانما بقي عليه الماثم لا غير
لان الاثم من احكام الاخرة وهو ملحق بالاحيا في تلك الاحكام وما شرع عليه اي من الاحكام لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا
بالعين كما في المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة بقي ببقاء تلك العين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود
في حقوق العباد هو المال والفعل بقي ليتعلق حوائجهم بالمال فيتعلق حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في يده ولهذا لو ظفر
به كان له ان ياخذه وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال اي الى الذمة على ما قبل المذكور او ساتو لذمته الذي هو ذمه
الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين ما لم يتم
ما له الرقبة والكسب لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا قال ابو حنيفة اي ولان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها قال
ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح اذا لم يتوقف لان الذمة لما خربت لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين ساقطا
في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا سمي به وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد
سقطت المطالبة ههنا لامتناع مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يترك مالا يؤمر الوارث او الوصي
بالادا ولانه لا يطالب والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل ولا مطالبة هنا فلم يصح التزامها بخلاف
العبد المحجور يقر بالدين ثم كفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمته كاملة لحيوته وعقله والمطالبة بالدين
اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصور المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ولا ينفك
سعي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين لحال ذمته لانا نقول ضم الرقبة في حق المولى لئلا يلزم استيفا الدين من المالية
التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة غير كاملة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل
غير مطالب في الحال لان تاخير المطالبة عن الاصيل لعذر وعدم ذلك في حق الكفيل كما في الكفيل عن المفلس يؤخذ في الحال وقال
ابو يوسف ومحمد والشافعي يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه لعدم موته اذ الموت لم
يشرع مبريا ولو برى لما حل لصاحبه الاخذ من المتبرع فلما كان حق الاستيفا باقيا علم ان المطالبة فيه باقية ولهذا يطالب
في الاخرة بالاجماع الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الادا والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كما عن مفلس
وكما لو كان الدين موجلا ويؤيد ذلك ما روي انه عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم
درهمان او ديناران فامتنع

عن الصلاة عليه فقال علي أو أبو قتادة هما عليّ يا رسول الله فصلى عليه فلو لم يصح الكفالة لما صلى لأن المانع كان هو الدين ولو لم يصح
الكفالة لم يتغير حكمه فبقي مانعاً والجواب عنه أنا لا نسلم أن هذا الدين مطالب في أحكام الدنيا لأن عدم المطالبة بمعنى في المحل
وهو خراب الذمة يكون الدين غير مطالب لمعنى فيه وهو سقوطه لعدم المحل لا لعجز بمعنى فينا بخلاف الكفالة عن المفلس
الحي فإن الذمة كاملة متحملة الدين فبقي مستحق المطالبة إذ لا يستحيل مطالبة المفلس خصوصاً عند أبي حنيفة لأن الإفلاس عنده
لا يتحقق فيصح الكفالة وكذا الدين المؤجل لأن المطالبة فيه مستحقة على سبيل التأجيل فيصح التزامها بالكفالة وتمسكهم
بالحديث غير صحيح إذ ليس في الحديث لم يترك هناك مالاً ويحتمل أنه قد كان وعد عن وعد الرسول وليس فيه أن هذه الكفالة
صحيحة مسنداً على وجه يبنى عليه أحكام الكفالة من المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الإقرار
واحتمال العدة وهي أقرب الوجوه لأن الكفالة لا تصح للغائب عند الأكثر ولا تصح للمجهول بلا خلاف وكان عليه السلام لا يصلي ما لم
يتبين وجه القضاء وبالعدة تبين له الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفاء لرسول الله عليه السلام كما كان يتبين بالمال لأن الظاهر
هو أداء الفضائل الهلال لذا في الإسلام وأما صحة التبرع فبناء على أن الدين باق في حق رب الدين لأن سقوطه عنه
للضرورة فيقدر بقدرها فيظهر في حق من عليه دون من له ولهذا صح الضمان عنه إذا خلف مالاً أو كفيلاً وأما
الدين ما كان وجوبه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر ونحوه سقط بالموت لأن ضعف الذمة بالموت فوق
ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلات والموت أولى إلا أن يوصي فيصح من الثلث لأن الشرع جوز تصرفه في الثلث نظراً له
قوله وإن كان جعاله أي وإن كان المشروع شرع لأجله بقي له أي لأجله مما كان مشروعاً لحاجته ما تقضى به
حاجته لأن مرافق البشر ما شرعت لهم إلا لحاجتهم لأن العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة
عنهم إذ هي شيء فيهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى وإحداثه والعبودية مستلزمة للحاجة لأنها
تنبئ عن العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يدفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لأنها تنشأ عن العجز ولا عجز
عجز من قضاء الدين ألا ترى أن لباسه في حال الحياة مقدم على ديونه لمساس حاجته إليه فكذا بعد الممات وأما تقدم
التجهيز على الدين إذا لم يكن حق الغرماء متعلقاً بالعين أما لو كان متعلقاً كما في المستأجر والمرهون والمشتري قبل
القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق أحق بالعين من صرفها إلى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقاً مؤكداً ثم
ديونه وإنما قدم قضاء الدين على الوصية لأن الحاجة إليه أمس لأنه واجب والوصية تبرع فكان إسقاط الواجب
من التبرع أهم ولأن الدين حائل بينه وبين ربه كما نطقت به السنة فكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه
أي من ثلث ماله بعد الدين وإنما قدم وصاياه على الميراث إذا لم يتجاوز الثلث لأن الشرع نظر له وقطع حق الوارث

عن الثلث

عمله بقوله

عن الثلث لحاجته إلى تدارك ما قصر وهذه الحاجة أقوى من الحاجة إلى الخلافة الوارث فقدم عمله وقد شرع الله تعالى
من بعد وصية يوصي بها أو دين وجب المواريث أي يثبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظراً له لأن ماله إذا انتقل إلى من يتصل به وخلفه كان
أنظر له فقصر في الإرث على من يتصل به نسباً أي قرابة وسبباً أي بالزوجية أو ديناً أو ولاء أي ليس بسبب فيوضع في بيت المال لتقضى به حوائج
المسلمين قوله ولهذا بقيت الكتابة أي ولبقاء ما تقضى به الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لأن صحة الكتابة
باعتبار مالكيته ليصير معتقاً ويحصل له الولاء والولاء … ذلك … مالك الرقبة وحاجته إلى الأمر بعد موته باقية لأنه
يحتاج إلى حصول الإعتاق منه ليحصل له الولاء ويتخلص من العذاب أيضاً فلذلك بقيت الكتابة بعد موته وبعد موت المكاتب عن وفاء أي بقيت
الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء والحاجة إلى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثاً لورثته ويعتق أولاده المولودون
والمشترون في حال حياته فيعتق في آخر جزء من أجزاء حياته وهو مذهب علي وابن مسعود وقال زيد بن ثابت يفسخ الكتابة وبه أخذ الشافعي
لأنها لو بقيت إنما تبقى ليعتق المكاتب إذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل العتق ابتداء ولا يجوز أن يستند العتق
إلى حال حياته لأن المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي الإسناد إثبات قبل وجود الشرط ويقول … بقاء الكتابة بخلاف ما إذا مات المولى
لأن محل العقد قائم فإن المعتق والمولى إنما يصير معتقاً عند أداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال حياته وموته لا يبطل الكتابة
ولكنا نقول الكتابة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم فإن المكاتب ملك المطالبة من حيث الاكتساب وكما ثبت له
من حيث التصرف على سبيل اللزوم وهذه المالكية يثبت للمكاتب لحاجته إلى إحراز نفسه وصيرورته معتقاً وحاجته
الماسة أقوى الحوائج لأن الحرية رأس مال الحي في أحكام الدنيا إذ الرق في حكم الأموات ولهذا ندب في هذا العقد إلى حط بعض البدل
عندنا وعند الشافعي يجب حط ربع البدل ليكون أقرب إلى حصول العتق وكذا في الآخرة فإنه يتأذى في قبره بتأذي ولده بتعيير
الناس إياه بالرق قال عليه السلام لا يؤذى الميت في قبره بما يؤذيه في أهله فلما جاز بقاء مالكية المولى بعد موته لحاجته فلأن يبقى مالكية
المكاتب لحاجته إلى وصول الحرية كان أولى لأن حاجته إلى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه إلى الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء مالكية
المكاتب لزم القول ببقاء مملوكيته إذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول به لأن بقاء المالكية بمعنى الكرامة ولا كرامة في بقاء
المملوكية لأنها تنبئ على الذل وإذا لم تبق المملوكية لا يتصور أن يصير معتقاً بعد موته فتنفسخ الكتابة لأنا نقول بقاء المملوكية
إلى وقت يكون تبعاً للمقصود نفسه لأنا احتجنا إلى بقاء المالكية لما بينا ولا يمكن ذلك إلا ببقاء المملوكية إلى وقت الأداء فتبقى
المملوكية شرطاً لتحقق المالكية وإن كانت غير مقصودة فيبقى أنها تبعاً قوله وقلنا تغسل المرأة زوجها عطف
على قوله بقيت أي ولبقاء ما تقضى به الحاجة بقيت الكتابة وقلنا إن المرأة تغسل زوجها في العدة لأن النكاح في حكم البقاء
للحاجة ما لم يسقط بعدة فخلاف ما إذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها خلافاً للشافعي لأنها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكية

بالموت لانها شرعت في الآدمي لقضاء حاجة المالك بخلاف القياس الى زمان الموت لانه لا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد
فلا معنى بعد موتها الا يرى انه لا عدة عليه بعدها ولو نفى شيء من الملك يوجب مراعاته بالعدة لان الملك المولد للارث ولو بمجرد
المرء لما لو طلقها او ما ابقاها ولأن ملك النكاح لم يشرع غير مؤكد بخلاف ملك اليمين الا يرى انه مؤكد بالنسبة الى ذمة والمهر وحرمة
المصاهرة ولأن الحاجة هنا الى الغسل وهو من باب الخدمة فابقاء المملوكية لهذه الحاجة يؤدي الى اعتبارها الاثبات
ضد موجبه وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيحكم ببقائها بعد الموت للحاجة واحتج الشافعي بقوله عليه السلام
لعائشة لو مت غسلتك وكفنتك وصليت عليك وقد غسل علي فاطمة بعد موتها ولأن الملك جعل كالقائم في حق الزوج لحاجته
الى الغسل فجعل كذلك في حقها ايضا لان سبب الحل مشترك بينهما وجوابه ما قلنا واما معنى قوله عليه السلام غسلتك تسببت في
غسلك وقد روي ان ام ايمن غسلت فاطمة ولو ثبت ان عليا غسلها فذلك لاختصاصه بالخصوصية به حتى قال ابن مسعود
حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة زوجتك في الدنيا والآخرة قوله وما لا يصلح لحاجته اي
لحاجة الميت كالقصاص فانه شرع لدرك الثار وتشفي الصدور ولابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل عنهم والميت
بنوا هلاكهم لهذه الاسباب ولا حاجة له اليها وشرع القصاص عند انقضاء حيوته لاسباب الا ما يصلح لقضاء حوائجه كالتجهيز والتكفين
وقضاء الدين وتنفيذ الوصية والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا
القصاص للورثة ابتداء يعني لا بطريق الميراث ولا يصل اليهم بحيث يجري فيه سهام الورثة كما ينتقل سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء
لحصول التشفي لهم دون الميت لكن السبب انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه وقد
الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عن اهلية الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء
للمولى القائم مقامه على سبيل الخلافة عند ثبوته قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا بين ان ابتداء
ثبوت القصاص للولي ولهذا يصح عفو الوارث قبل موت المجروح ويصح عفو المجروح ايضا استحسانا لان الحق باعتبار نفس الواجب
للوارث فيصح عفوه وباعتبار السبب للموت فيصح عفو المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان وقال
ابو حنيفة ان القصاص غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض درك
الثار وذلك يرجع الى الورثة لا الى الميت فكان القصاص حقهم من الابتداء لا انه يكون موروثا فان قلت اذا كان الغرض منه درك الثار
وحق الاولياء ينبغي ان يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفا احدهم او استوفاه
بطل اصلا ولا يضمن العافي او المستوفي للآخر شيئا قلت القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد وانه لا يحتمل التجزي اذ لا
يمكن ازالة الحيوة من بعض المحل دون البعض وقد يعذر اثبات البعض ابتداء بالاجماع ولم يسقط بالاجماع فيثبت في حق كل واحد
كملا كالولاية

الاباح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى وعفى لا يضمن شيئا للآخر لانه تصرف في خالص حقه ولهذا قال ابو حنيفة وللكبير ولاية
الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير واما الامتناع الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن
الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب وههنا العفو معدوم ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال
قوله واذا انقلب مالا اي اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض او بشبهة صار موروثا حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه
لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه المثل من كل وجه وانما تجب الدية خلفا عن القصاص واذا كان الخلف جعل كانه هو الواجب
في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب هو القتل انعقد للميت فيستند الخلف اليه وصار كانه هو الواجب
بهذا القتل كالدية في الخطأ وكان الاصل في القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب عقابا له بتفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه
للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا فافترق الخلف
والاصل لاختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يسقط مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة
والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه
والتراب ملوث فكذا هنا قوله ووجب القصاص للزوجين اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة والزوجية تصلح سببا لدرك
الثار لتوقف الاتحاد بين الزوجين قلنا وجب القصاص للزوجين كما في الدية فان لهما نصيبا في الدية لان الزوجية تصلح سببا
للخلافة وقال ابن ابي ليلى ليس لهما حق في القصاص لان سبب استحقاقهما العقد والقصاص لا يستحق بالعقد لان المقصود
منه التشفي والانتقام وتختص به الاقارب الذين ينصر بعضهم بعضا ولهذا لم يثبت للموصى له حق في القصاص وجوابه ما قلنا
ان التشفي بواسطة المحبة والمحبة الناشئة بالزوجية مثل المحبة الثابتة بالقرابة او فوقها فيصلح سببا لدرك الثار وقال مالك
لا يرث الزوج والزوجة شيئا من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية سقط بالموت وجوابه انها مال الميت حتى يقضى منه
ديونه فيرث منها جميع ورثته كسائر امواله قوله والزوجية سقط بالموت مسلم ولكن سبب الخلافة وهو الزوجية قائم
الى وقت الموت فتثبت به لان وجوبه قائم في الحال كما في سائر الاموال وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم الضحاك بن سفيان الكلابي ان يورث
امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابة قوله وله حكم الاحياء في احكام الآخرة
اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة
الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في
حكم الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل من حيث انه وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء فكان له حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام
الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء في الدنيا والقبر روضة دار للمتقين وحفرة نار للخاسرين فكان له حكم الاحياء وذلك كله
بعد ما مضى عليه في

من فتنة القبر

منكر القبر الابتلاء بسوال المنكر والنكير في الابتداء ونرجو الله تعالى ان يصيرن لما بكرمه وفضله وتوحيده وان يعذبنا وعذابه انه ذو الفضل والاحسان **قوله** ومكتسب بعدا عطف على قوله سماوي اي العوارض سماوي ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وهو انواع احدها الجهل وهو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترز به عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو القسم رحمه الله الجهل يذكر ويراد به الشعور بالشيء على خلاف ما هو به ويذكر ويراد به السفه وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في حكم الاخرة كجهل الكافر فانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فان الايات الدالة على وحدانية الله لا تعد ولا تخفى على ذي لب كما قيل ففي كل شيء له اية تدل على انه واحد وكذا الدلايل على صحة رسالة الرسل عليهم السلام من المعجزات والحجج ظاهرة محسوسة في زمانهم فكان انكارها غير لائق بانكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه فلم يقبل قوله في الاخرة لانه اختلف في ديانة الكافر اي في اعتقاده حكما على خلاف ما يثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة انها تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي احتملت التغير مثل حرمة الخمر والخنزير ونكاح المحارم حتى ان اعتقاده يصلح دفعا للدليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى لا يعطى للكافر حكم الصحة بحال وكذلك قالا الا انهما فرقا بين الخمر ونكاح المحارم وقالا ان تقوم الخمر والخنزير وابا حتهما ما حكمنا بتقريرهما لقصر الدليل بالديانة فبقي على الامر الاول واما نكاح المحارم فلم يكن باقيا فلم يجز استبقاؤه لقصر الدليل ويحتمل انهما اما فرقا بينه لانه ربما يجعل عذرا في احكام الدنيا بقبول الذمة فان جهله حسد يدفع عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عذاب الاخرة **قوله** وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة بقولهم انه عالم بلا علم قادر بلا قدرة وكذا في ساير الصفات ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله وزوالها عنه تعالى متشبهين بخلقه في صفاته وهذا النوع دون جهل الكافر لكنه لا يصلح عذرا في الاخرة ايضا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وقوله ان الله سميع بصير الى غيرهما من الايات الدالة على صفاته واما العقل فهو ان الحوادث كما دلت على وجود الصانع دلت على كونه حيا عالما قادرا وان يكون له علم وقدرة وحياة اذ يحيل العقل ان يحكم بعالم لا علم له وهي لا حياة له وقادر لا قدرة له وقد عرف ان ما هو محل الحوادث فهو حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثة لاستلزامه حدوث الذات وموضع هذا البحث اصول الكلام فاكتفينا بذلك القدر احترازا عن الاطناب وكذا جهلهم باحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بسوال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكباير وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكباير من النار ومثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهلهما جهل باطل لان الدلايل الناطقة من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا يخفى على من تامل فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الاخرة كجهل

الكافر

متمسكا في

الكافر **قوله** وجهل الباغي اي وكذلك جهل الباغي وهو الذي يخرج من طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدليل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم لايح على وجه يعد جاحدها مكابرا معاندا واصله الفتنة المعروفة التي وقعت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما وهي مشهورة ولكن الباغي وصاحب الهوى لما كان من المسلمين لانه ما ابتغى لم يخرج عن الاسلام ولذلك كان الهوى اذا لم يعل او غلا في هواه حتى لم يكفر ولكن ينسب الى الاسلام في ذلك كغلاة الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم يعمل تاويله الفاسد حتى اذا استحل الباغي الاموال والدماء بتاويل وباشر الذنب لم نحكم باباحتها في حقه بتاويله كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك قلنا انه اذا اتلف الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية الالزام واذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لا يؤخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا في حق الاثم فان الباغي اثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع واما في حق العباد فيحتمل ان لا يكون كما في الخمر وهذا اذا هلك المال في يده فان كان قايما في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملكه بالاحراز لم يملك مال اهل البغي وقد روي عن محمد انه افتى في اهل البغي اذا تابوا ان يضمنوا ما اتلفوا من النفس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لان ولاية الالزام منقطعة للمنعة فلا يجبرون على اداء الضمان ولكن يفتى به فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثله لانه وجب عليهم محاربتهم ممتثلين الامر في ذلك قال تعالى فقاتلوا التي تبغي والامر للوجوب كذا في المبسوط وهذا وجب قتل اسرائهم والتذفيف على جريحهم ولم يضمن بحرمة اموالهم ودمائهم ولم يحرم عن الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع والقتل بحق ووجب حبس اموالهم زجرا لهم وحاصل هذا الفصل ان المعتبر للحكم اجتماع التاويل والمنعة حتى لو تجرد احدهما عن الاخر لا يتغير الحكم في حق الضمان حتى لو ان قوما غير مسلمين تلبسوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التاويل وقال الشافعي يجب على الباغي الضمان وان كان له منعة لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام وقد اتلف بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من اهل الاسلام بخلاف الحربي لانه غير ملتزم احكام الاسلام اصلا ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله كانوا متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتاويل القران فهو موضوع وكل مال اتلف بتاويل القران فهو موضوع وكل فرج استحل بتاويل القران فهو موضوع ولان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة فانه حسا فلم يثبت الاسلام في حقهم كما لو انقطعت بحجر شرعي بان قبل الكافر الذمة لان الحجج الشرعية لا تلزم الا بعد البلوغ واذا انقطع البلوغ عدمت الحجة

كما جعل كذلك في حق اهل الحرب **قوله** وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة
كالفتوى بجواز بيع امهات الاولاد فانه مردود باطل كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظاهر يقولون
بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله وبان المالية
ومحلية البيع قبل الولادة معلومة فتبقى كذلك بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها بدلالة الآثار
المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام اعتقها ولدها وقوله عليه السلام ايما امة ولدت من مولاها فهي معتقة عن دبر منه
وما روي عن سعيد بن المسيب ان رسول الله امر بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر رضي الله
عنه انه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن
الثاني بالقبول وانعقد الاجماع على عدم الجواز فكان القول به مخالفا للآثار المشهورة والاجماع فكان مردودا وذكر المصنف في شرحه
وانعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فكان مخالفة الاجماع مخالفة الكتاب **قوله** ونحو مثل
الفتوى بحل متروك التسمية عامدا بقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن وبالقياس على متروك التسمية ناسيا فانه
مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقد مر ومثل الفتوى بجواز القضاء بشاهد ويمين المدعي
عملا بما روي انه عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين الى ان قال ذلك ادنى
الا ترتابوا ولا مزيد على الادنى والسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر حيث قسم فانه في
اقسام السنة فيكون مردودا فيقضي هذه المسائل ان اعتمد الخصم على القياس فهو عامل به في الاجتهاد على الكتاب او السنة
وان اعتمد على الخبر فهو عامل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة او خلاف احدهما فيكون فاسدا وعلى هذا ينبني ما
قال فيه القاضي وما لا ينفذ من المختلف فان وجد فيه العمل بخلاف الكتاب والسنة المشهورة لا ينفذ وان عدم فيه ذلك كان في
عامة المجتهدات ينفذ **قوله** والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي الجهل في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح
بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة كمن صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر جائز والعصر
فاسد عندنا لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان اداء الظهر بغير وضوء لا يجوز بالاجماع فلا يصلح عذرا وشبهة وان
قضى الظهر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز جاز المغرب لان هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان من العلماء من لا
يقول بوجوب الترتيب فيصلح عذرا وكالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد
صومه بالحجامة فان جهله عذر مسقط للكفارة لانه ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي يفسد صومه لقوله
عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة كذا في شرح المصنف ولكن ما ذكره ليس بمجرى على

طاهره

ظاهره فان شيخ الاسلام خواهر زاده ذكر في كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه
الحديث او بلغه وعرف نسخه او تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم يوصول الشيء الى
باطنه ولم يوجد فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر وان استفتى فقيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد
فافطر بعد ذلك عمدا لا يجب الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي المعتمد عليه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما
يفتي لانه لا دليل للعامي سوى هذا فكان معذورا ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث
ولم يعرف نسخه ولا تأويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى
درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها
وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامي ان يأخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره
او منسوخا فكان له الرجوع الى الفقهاء واذا لم يسأل فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر شمس الائمة انه اذا اعتمد الى الظن
في هذا الموضع بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس كما ان قول
من قال بفساد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة او في موضع الشبهة اي لا يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع
الاشتباه فانه يصلح عذرا ايضا كمن زنى بجارية والده او امرأته على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل
حصل في موضع الاشتباه فان وطء الاب جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة وهذا القرب لما اوجب تأويلا في احد
الطرفين اسنده على الولد فظن انه يوجب تأويلا في الطرف الآخر فيصير شبهة ولان الاملاك متصلة بين الآباء والابناء والمرأة
والزوج والمنافع دائرة ولهذا لا تقبل شهادة احدهما للآخر وينتفع احدهما بمال الآخر من غير استئذان وحشمة فيصير هذا
الجهل شبهة في سقوط الحد وهذا بخلاف جارية اخيه واخته فانه لو زنى وقال ظننت انها تحل لي لم يجعل شبهة في سقوط
الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة فلا يكون محلا للاشتباه فلا يصير الجهل شبهة وهذه شبهة اشتباه فلا يثبت
بها النسب اذا ادعى ولدها ولا يجب العدة **قوله** والثالث الجهل الى آخره الفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني ان هذا
القسم بناء على عدم الدليل والقسم الثاني بناء على اشتباه ما ليس بدليل دليلا الدليل الفاسد نحو الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا
عذر في الشرائع حتى لو مكث فيها مدة ولم يصل ولم يصم فيها ولم يعلم ان عليه الصلاة والصوم لا يكون قضاؤهما واجبا عندنا فيه
بخلاف القضاء لان نفوذ الاسلام صار ملتزما احكامه ولكن قصر عنه لخطأ وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب
كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت صلاة ولكنا نقول الخطاب في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا
باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليس بمحل الشهرة احكام الاسلام فيصير جهله بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب

الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب لا من قبله الذمي اذا اسلم ولم يهاجر ولم
يعلم بوجوبها وجب عليه القضاء لانه في دار شيوع الاحكام ويمكنه السؤال فترك السؤال تقصير منه فلا يعذر
قوله ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع فان دليل العلم خفي في حق الشفيع كما في الذي اسلم في دار
الحرب لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة لان الدليل خفي في حقه
وجهل الامة بالاعتاق اي ويلحق جهل الامة بجهل الذي اسلم في دار الحرب في كون دليل العلم خفيا في حقها اذا اعتقت الامة
المنكوحة يثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع زوجها وان شاءت فارقته لقوله عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري فان لم
تعلم بالاعتاق او علمت به لكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك لان
دليل العلم بكل واحد منهما خفي في حقها اما في الاعتاق فظاهر لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الايقاع
واما في الخيار فلانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع ولا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام
العلم في حقها لانها دافعة عن نفسها زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع كما في الصغيرة والصغير اذا زوجهما غير الاب
والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ لقصور الشفقة بالنسبة الى الاب والجد فان لم يعلما بالنكاح و
البلوغ كان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي يستبد بالانكاح وان علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار لم يعذرا حتى لو سكتا
كان ذلك منهما رضا بالنكاح فلم يثبت لهما الخيار لان دليل العلم بالخيار في حقهما مشهور لاشتهار الاحكام وعدم المانع من التعلم وجهل
البكر اي يلحق جهل البكر بانكاح الولي بجهل المسلم في دار الحرب حتى لو لم تعلم البكر البالغة بانكاح الولي لا يكون سكوتها رضا قبل العلم
لخفاء دليل العلم في حقها اذ الولي مستبد بالانكاح وفيه الزام النكاح عليها فيشترط العدد او العدالة عند ابي حنيفة ولا
يشترط عندهما وجهل الوكيل والماذون اي يلحق جهل الوكيل والماذون بجهل المسلم في دار الحرب اذا لم يعلم الوكيل
بالوكالة والماذون بالاذن حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع شيء يتسارع
اليه الفساد ولم يعلم الوكيل بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن الوكيل شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه
قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح وكذا جهلهما بالعزل والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما على الموكل
والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى مستبدان بالوكالة والاذن والعزل والحجر وهذا معنى قول الشيخ على الاطلاق
وضده قوله والسكر اي من العوارض المكتسبة السكر وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض اسبابه فيمنع الانسان
عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلا للخطاب فعلى هذا ما يحصل بشرب الدواء مثل الافيون ليس بسكر
لانه ليس بسرور وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا يكون مخاطبا بعد زوال العقل امر حكمي

باب

باب يطرق الزجر عليه بمباشرة المحرم ونوعان سكر حاصل بطريق مباح كسكر الحاصل بشرب الدواء مثل الافيون
والبنج فهو كالاغماء حتى يمنع صحة عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما وذكر في فتاوى قاضي خان وجامعه عن ابي حنيفة وسفيان
الثوري ان الرجل ان كان عالما بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على اكله انه يصح طلاقه وعتاقه وفي المبسوط لا باس بالتداوي
بالبنج فلو اراد ان يذهب عقله به منع ان لا ينعقد ذلك لان الشرع قصد السكر حرام ولذا السكر الحاصل بشرب المكره ومما فيه
الجاء والمضطر بان اضطر العطش فشرب من الخمر ما يرد به العطش فسكر بمنزلة الاغماء حتى يمنع صحة طلاقه وعتاقه وسائر
تصرفاته لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض والثاني سكر حاصل بطريق محظور كالسكر الحاصل بشرب محرم
من الاشربة وهذا لا ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فهذا الخطاب لا يخلو من ان يتوجه
له في حال السكر او الصحو فان كان في حال السكر فلم يلزم منافيا للخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اذ لو كان منافيا لكانه
قيل اذا سكرتم وخرجتم من اهلية الخطاب فلا تصلوا فيصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وفساده ظاهر واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب
يلزمه احكام الشرع كلها من الصلاة والصوم وغيرهما وتنفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا حتى يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه واقراره
وتزويجه الولد الصغير واقراضه واستقراضه وغيرها عندنا كالصاحي لما في اشربة المبسوط قوله الا الردة يعني اذا تكلم
بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امراته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف تبين منه امراته لانه مخاطب كالصاحي وجه
الاستحسان ان الردة تبتنى على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحوة
وما كان من عقد القلب لا يبتنى خصوصا المذاهب فانها تختار عن فكر وروية على ما هو الاحق من الامور عنده واذا كان كذلك كان
هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في الضمير فيجعل كانه لم ينطق به كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر
خطأ والاقرار بالحدود اي لا يصح اقراره بما يثبت من الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر
وسرقة الصغرى والكبرى لان الرجوع عن الاقرار بهذه الحدود يصح ويكون اقراره دليل الرجوع وهو السكران اذ السكران
لا يثبت على شيء مما يقول الا ترى ان العلماء اتفقوا على ان السكر لا يتحقق بدون اختلاط الكلام وعدم الثبات على القول فاقيم
السكر مقام الرجوع فيما يندرئ بالشبهات فيعمل السكر فيما يحتمل الرجوع من الاقرار وقال شمس الائمة قال ابو حنيفة وافقهما
ان المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب اختلاط الكلام لان اعتبار النهاية فيما يندرئ بالشبهات واما الحل والحرمة فيؤخذ
فيهما بالاحتياط وان لم يكن متفقا على قولهما واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه لو زنى في
سكره يحد اذا صحا ولا يصير السكر شبهة دارئة للحد لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف ولذا الحكم
في مباشرة اسباب سائر الحدود وبقوله الخالصة عن الاقرار بحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه لا يصح الرجوع

تفسير

لا يبطل لانهما من حقوق العباد فيبدا بليه ونهوا لسكرا وفي ان لا يبطل قوله والهزل وفي قوله وهو ان يراد بالشيء ما
للهزل وليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة لا عبرة لاسد المهمل المعلوم ان المراد وضع العقل والشرع فان الكلام
موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه
العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل وتبين بما
ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل لان المجاز يراد به افادة المعنى بخلاف الهزل وهذا معنى قول الشيخ اي مصور ان الهزل ما لا يراد به
معنى ومعنى قول فخر الاسلام الهزل هو اللعب ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه ولهذا قيل مقابله المجاز الحقيقة
ومقابل الهزل الجد وفي قول الشيخ وهو ضد الجد اشارة الى ذلك قوله وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به لما كان تفسير الهزل
ما قلنا كان الهزل غير مناف للاختيار والرضا بما باشره بنفس التصرف لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا يكفر
بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين وهو كفر وهو من يد ليفسر الهزل الا بما هزل به ولكن الهزل ينافي
الاختيار بحكم ما هزل به والرضا به بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار في حق الحكم دون ما هو السبب لان قوله
بعت واشتريت يوجدان برضا العاقد واختياره ولكن لم يثبت الحكم لعدم الرضا به فكذا في الهزل الا ان الهزل في البيع يفسده وشرط
الخيار لا يفسده على ما سنبينه وانما جمع بين الاختيار والرضا لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في الاكراه فصار بمعنى خيار
الشرط اي فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله
كالطلاق والعتاق قوله ويشترطه اي وشرط الهزل ان يكون صريحا باللسان بان يذكر العاقدان باللسان انهما هازلان في
العقد ولا يثبت دلالة الحال الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في العقد وهذا لانه لو شرط ذكره
في العقد لما حصل مقصودهما لان غرضهما ان يبيعا هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل
بذكره في العقد قوله والتلجئة كالهزل وفي المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره فيكون التلجئة
نوعا من الهزل والهزل اعم منها لانه يجوز ان لا يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون سابقا ومقارنا
والتلجئة انما تكون عن اضطرار ولا تكون مقارنا كذا قيل والاظهر انهما سواء في الاصطلاح كما قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل
وفي المبسوط معنى قوله الجأني الى كذا اي جعلني مضطرا لا يمكن التخلص من صيانة ملكي بطالبه فلان الى كذا والحاصل
الى كذا والمراد هذا المعنى وقيل التلجئة هي العقد الذي باشره الانسان لضرورة تعتريه ويصير كالمدفوع اليه وصورته
ان يقول لآخر ابيع داري منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد على ذلك ثم يبيع في الظاهر فهذا البيع فاسد
ولا شك في التلجئة والهزل اهلية وجوب الاحكام لانه لم يخل بهما شيء من القدرة والعقل الا ان الشارع قوله عليه السلام ثلاث

جدهن

لا يثبت

جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فلو كان منافيا للاهلية والعبارة لما صح النكاح والطلاق اذا اتى
بدون الاهلية فاعله ولما كان اثر الهزل في اعدام الرضا بالحكم لا في اعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام
كيف تنقسم في حق الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالعبارة دون الرضا يحتملها يثبت ذلك الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت لعدم الرضا
فان دخل الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فذلك على ثلاثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض او في جنسه وكل وجه على
اربعة اما ان يتفق المتعاقدان على البناء على الهزل او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او يختلفا في الاعراض والبناء ففي الوجه الاول ينعقد
البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لا ينفذ اعتاق المشتري فيه بعد القبض بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه اخر حيث
يثبت الملك فيه بالقبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد ذلك في الهزل فكان الهزل بمنزلة خيار
الشرط مؤبدا فانه يعقد العقد فاسدا غير موجب للملك لخيار المتبايعين معا فانه لا يوجب الملك اصلا لم يوجد الملك لخيار العقد جاز
وان نقض احدهما انتقض لخيار الشرط الا ان عند ابي حنيفة رفع الفساد مقدرا بالثلاث كخيار الشرط ولا يعتبر بعد الثلاث ولا يعتبر في الوجه الثاني
وهو ما اذا اتفقا على الاعراض فالبيع صحيح لازم والهزل باطل لانه ينقض بما قصدا من الجد وفي الوجه الثالث وهو ما اذا لم يحضرهما شيء
وفي الوجه الرابع وهو ما اذا اختلفا فالعقد صحيح لازم عند ابي حنيفة وجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى وقالا انهما اذا اتفقا على انه لم
يحضرهما شيء فانعقد فاسدا لانهما بنيا على المواضعة وان اختلفا فالقول قول من يدعي البناء على المواضعة فاعتبر المواضعة واوجبا
العمل بها لابي حنيفة ان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم فمن ادعى عدم البناء فهو متمسك بالاصل والقول قوله يوضحه ان المواضعة
عن لازمه مدلول الفراد احدهما لان مطلقه يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم يذكر في العقد فلا يكون مؤثرة كما لو تواضعا على
شرط خيار او اجل ثم لم يذكراه في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله مع ان الجد اولى لكونه اصلا والمواضعة عارضة ولهما ان
الظاهر يشهد لمن يدعي البناء لانهما انما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون فعلهما بناء على المواضعة بحسب الظاهر ما لم
يتحقق خلافه فيما لا يلزم اشتغالهما بها اشتغال بما لا يفيد ولو سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قاله كان هذا الظاهر معارضا له فيرجح
السابق منهما اذ السبق من اسباب الترجيح وجه ابي حنيفة ان الاخر ناسخ للاول اذا لم يتصل بهما ما يوجب تغييره نصا لان الجد هو الاصل في
الكلام شرعا وعقلا وقد امكن ان يجعل ناسخا فيما نحن فيه اعني حالة عدم حضور شيء والاختلاف لعدم التنصيص منهما على ما نوى الفساد
بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود التصريح منهما على العمل بخلاف موجب العقل والشرع وهذا كله معنى قول الشيخ فان تواضعا على الهزل باصل البيع
الى قوله ما ينقضها قوله وان كان ذلك في القدر اي ان كان الهزل في القدر بان تواضعا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم
فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لبطلان الهزل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند
ابي حنيفة فيكون الثمن الفين في اصح الروايتين عنه وعندهما العمل بالمواضعة واجب فالالف الذي هزلا به باطل وهو رواية
عن ابي حنيفة

ليطلقها ما عرضها عليها او اطلقت هما
المواضعة على العقد اذا اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء ح

وقد ذكرنا الوجه من الجانبين وان اتفقا على المواضعة فالثمن الفان في اصح الروايتين عن ابي حنيفة وفي رواية وهو قولهما
فالثمن الف لانهما جدا في اصل العقد اذ المواضعة في البدل لا في اصل العقد ولو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا
يفسد العقد بواسطة شرط فاسد وهو قبول الالف الذي عند ذكر الفين في العقد وهذا لان الثمن على تقدير الهزل الف
في الحقيقة فكان قبول العقد بالالفين شرطا للبيع فكان شرطا فاسدا كما لو جمع بين حر وعبد وباعهما فوجب العمل بالجد في
اصل العقد وجعل الثمن الفين تصحيحا للعقد لان العمل بالاصل اولى من العمل بالوصف لان الثمن بمنزلة الوصف كما مر في النهي ولهما
ان قصدا التسمية بذكر احد الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتهما الالف الذي هزلا به فكان ذكره والسكوت
عنه سواء كما في النكاح قوله وان كان ذلك في الجنس اي ان كان الهزل في الجنس بان تواضعا على البيع بمائة دينار على ان
يكون الثمن مائة درهم فالبيع جائز بالدنانير على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
في البناء والاعراض عنده وابو يوسف ومحمد فرقا بين هذا وبين الهزل في القدر حيث اعتبرا المواضعة ثمة وجعلا الثمن الفا عملا بالمواضعة وههنا
لم يعتبرا المواضعة فلم يجعلا الثمن الدراهم بل جعلا الدنانير ووجه الفرق ان العمل بالمواضعتين ممكن ثمة اذ المواضعة
في اصل العقد وهو ان يكونا جادين فيه والمواضعة في مقدار الثمن لان البيع يصح باحد الالفين وهو مذكور في العقد
لان الالفين متضمن للالف والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له من العباد باتفاقهما على عدم تعيينه فلا يفسد
البيع بشرط لا يطلبه كعلف الدابة المبيعة وههنا العمل بالمواضعة في العقد مع العمل بالمواضعة بالهزل غير ممكن لان العمل
بالهزل يقتضي ان لا يكون الدنانير ثمنا وان يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا في العقد والدراهم غير مذكور في
العقد فلو اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن فصار العمل بالجد في اصل العقد اولى لانه في جنس البدل فوقع
التعارض بين المبطل والمصحح والمصحح راجح فبطل الهزل وصح البيع بالدنانير قوله وان كان في الذي لا مال فيه الى
اخره اعلم ان الهزل قد يدخل فيما يحتمل النقض كما سبق وقد يدخل فيما لا يحتمل الفسخ وهو ثلثة انواع ما لا مال فيه اصلا وما كان المال فيه
تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا كالخلع والاعتاق على مال ووجه الحصر ظاهر اما الذي لا مال فيه فالطلاق
والعتاق بلا مال والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يتواضع الزوج والمرأة والمولى والعبد بانه
يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورة اليمين ان
يتواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق الطلاق او العتاق بدخول الدار ويكون ذلك هزلا وهكذا في النذر وذلك كله
صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وذكر في بعض الروايات
العتاق مقام اليمين ففي المنصوص عليه الحكم يثبت بالنص وفي الباقي بدلالة النص لا بالقياس اما النذر فملحق باليمين لقوله عليه السلام
النذر يمين

وكفارته

وكفارته كفارة يمين والعفو عن القصاص ملحق بالعتاق لانه احياء كالاعتاق وشبه الطلاق ايضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم
سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض طلقة يقع طلقة كاملة ويشبه النذر ايضا من حيث انه تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص
والمشابه للمشابه مشابه ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والبراءة حتى
شرط الخيار ولكن هذه الاسباب اذا وجدت وجدت احكامها لا محالة ولذا التعليق بسائر الشروط يوجب السبب مع حكمه الى حين وجود
الشرط ولا يلزم عليه الطلاق والعتاق المضاف الى الغد فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه لان المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف
سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة في الحال ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار
فثبت ان هذه الاسباب لا ينفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط فان الهزل لا يمنع انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه
لا محالة لما بينا انه لا ينفصل عن حكمه واما الذي كان المال فيه تبعا كالنكاح فان هزل باصله بان يقول لامرأة اني اريد ان اتزوجك بالف
تزوجا باطلا هزلا ووافقته المرأة او وليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها فان النكاح لازم والهزل باطل وان هزلا بالقدر
اي بقدر البدل بان تواضعا في السر على ان المهر الف واظهرا في العلانية الفين فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء
فالمهر الف بالاتفاق لان المال لا يجب بالهزل بخلاف مسألة البيع عند ابي حنيفة في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين لان ذكر احد
الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق كذا
في المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع فان الثمن عنده
الفان لان المهر تابع حتى صح النكاح بدونه ومع جهالته فلا يجعل مقصودا بالصحة اما الثمن فمقصود ولهذا يفسد البيع بترك الثمن
كالجهالة وعدم ذكره وعندهما واذا كان مقصودا بالصحة صار كالمبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فلهذا احتيج الى الاتفاق
واما المهر فتابع فلو وجب الالفان لصار المهر مقصودا وليس كذلك فوجب العمل بالهزل ولا يجب الا الالف وقيل بالفين اي في رواية ابي يوسف
عن ابي حنيفة المهر الفان في هذين الوجهين كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع اي لا تثبت الا قصدا ونصا كالبيع ولذا
الجهالة الفاحشة تمنع صحة التسمية كما تمنع صحة البيع ولذا الهزل يؤثر فيها بالافساد كما في البيع وفي اصل البيع اذا هزلا واتفقا
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا جعل ابو حنيفة العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بالمواضعة ترجيحا للصحة فكذا ههنا
وهذا اصح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام قوله وان كان ذلك في الجنس اي ان كان
الهزل في الجنس بان تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا
على البناء يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة يجعل
النكاح بلا تسمية لان ما هو مسمى ليس بمهر وما هو مهر ليس بمسمى فيه والنكاح صحيح بدونه فيجب مهر المثل ولو اعتبرنا هكذا في البيع

نفسد البيع وان اتفقا على انه لم يحضرهما شي او اختلفا فعلى رواية محمد عنه يجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل
لئلا يصير المهر مقصودا بالقصد اذ لا حاجة لانعقاد النكاح الى صحته واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية
فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عنه يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل انشاء البيع الى اخر ما بينا
وعندهما يجب مهر المثل واما الذي كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال في هذا القسم مقصودا
لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم ان المال مقصود كما ان هزلا باصله بان طلق امراته على مال او خالعها بطريق الهزل او
اعتق عبده على مال على وجه الهزل او صالح عن دم العمد هازلا وتواضعا قبل ذلك على الهزل ثم اتفقا على البناء فالطلاق والعتاق واقع
والمال لازم لان الهزل لا يوثر فيهما اصلا عندهما لانه بمنزلة شرط الخيار بلا خلاف كما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين من جانب
الزوج كانه قال لها ان قبلت المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل
الخيار لا يحتمل الهزل لا يختلف الحال بالبناء والاعراض او الاختلاف او السكوت وعنده اي عند ابي حنيفة لا يقع الطلاق لانه بمنزلة
خيار الشرط والمنصوص عنه في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال اذا
شاءت وانما يصح خيار الشرط في الخلع عنده من جانبها لانه من جانبها يشبه البيع لانه تمليك بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها
ثم رجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا في حق الزوج
فاما في حقها فهو تمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف فاذا بطل حكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تمليك
مال فاذا عمل فيه خيار الشرط يعمل الهزل ايضا فلا يقع الطلاق ولا يجب المال بالهزل اذا اعرضا عن المواضعة بعدما هزلا باصل الخلع والبدل
فانهما ان اعرضا عن المواضعة بعدما هزلا باصل الخلع كانا هازلين باصل الخلع كانا هازلين بالبدل ضرورة وقوع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فلان الهزل لا يمنع
وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فلان المواضعة قد بطلت باعراضهما وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلانه
جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق في الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان
الهزل لا يوثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال [لازم] اذا اتفقا على البناء وكذا اذا اختلفا او اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فيه وان سكتا فهو
اجماعا اي الخلع واقع والمال لازم اجماعا والوجه قد اندرج فيما ذكرنا وان كان في القدر بان سميا الفين وقد تواضعا على الف فان اتفقا على البناء
فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية فلا يوثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة
الثابتة في ضمن عقد الرهن يجب بلزوم الرهن تبعا فان قيل لا يستقيم جعل المال تبعا لانه من النوع الذي كان المال فيه مقصودا ولئن سلمنا ان المال
فيه تبع لكن لا نسلم ان الهزل لا يوثر فيه كما لا يوثر في اصله لان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفا فيما اذا هزلا
بقدر البدل الا الفين كما مر قلنا المال هنا مقصود بالنظر الى العاقد واما في التبع فهو تابع للطلاق والعتاق الذي هو مقصود العقد بمقابله

لان مقصودهما
لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع فيوجد حكمه من الاصل فلا يوثر فيه الهزل فاما المال في النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين
في الاصل حل الاستمتاع بالاخر وحصول الازدواج لا المال فاما في حق الشرع فله نوع اصالة حتى لا يتوقف ثبوته الى الشرط [الا قديرت]
بل يثبت بلا ذكر ويثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك فهو بنفسه في حكم الهزل فيوثر فيه كما في سائر الاموال فان قيل الشرع [ازال الاكراه]
على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق فوجب ان يكون الهزل كذلك قلنا ان الاكراه يمنع وجوب المال لان المكره يجعل
آلة للمكره فيما يصلح آلة له في ايجاب المال يصلح آله لان ايجابه واستهلاكه سواء وفي الاستهلاك هو آلة واذا جعل آلة له في حق الوجوب
صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك لوقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح آلة فصار كالاكراه على الاعتاق فان نفس العتق
مقصور على المكره حتى كان الولاء له وفي حق الاتلاف منقول الى المكره اما الهزل فلا يمنع المال من حيث انه لا ينتقل الفعل فيه الى الغير وللمرء من حيث انه
يفسد السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد ولا يمنع الطلاق والعتاق ولذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده قوله
وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار المراة جميع المسمى في الخلع لان الطلاق يتعلق بقبول كل البدل المذكور في الخلع اذ الطلاق
انما يتعلق بما علقه الزوج والخلع من جانبه تعليق الطلاق بقبولها وقد علقه بكل البدل وهو الفان فالمراة ما قبلت بعضه جدا لكونها
هازلة في الالف فكان بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق يعني لما تعلق الطلاق بجميع البدل
كان شرط وقوعه قبول جميع البدل وهي لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين والهزل موثر في جانبها كالخيار لشرط
فصار كانها قبلت احد الالفين في الحال وتعلق بقبولها الاخر باعراضها عن الهزل وقبولها اياه بطريق الجد وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال عند ابي حنيفة لانه حمل ذلك على الجد وجعل الجد اولى من المواضعة كما بينا وعندهما كذلك يقع
الطلاق ويجب المال كله لما بينا ان الهزل لا يوثر في الخلع عندهما والمال لازم بطريق التبعية وكذلك ان اختلفا فعنده القول قول من يدعي الاعراض
لما مر من اصله وعندهما ظاهر وقوله وان كان ذلك في الجنس اي ذكر الدنانير لحية وغرضهما الدراهم يجب المسمى في العقد بكل حال سواء
اتفقا على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الهزل غير موثر في اصل التصرف عندهما ولا في المال تبعا له وعنده
اي عند ابي حنيفة ان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى بطريق الجد واختيارها الطلاق لما ذكرنا في الوجوه الثلاثة الباقية
وقع الطلاق ووجب المال اعتبارا للجد واشير في المبسوط الى ان الطلاق يقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف وهذا الذي يتاتى [الخلع]
من الخلع والتفريع يتاتى في الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد قوله وان كان ذلك في الاقرار بما يحتمل الفسخ وما لا يحتمله
فالهزل يبطله ذكره في المبسوط ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة
ثم قال البايع للمشتري قد كنت بعت عبدي هذا منك امس بكذا وقال الاخر صدقت فليس هذا بيع لان الاقرار خبر محتمل بين الصدق
والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاجازة لا يصير حقا الا يرى ان ردة المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم وهاهنا

الاجارة انما

فقد ثبت كون المخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن ايضا لان
يلحق العقد المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا تلحقه الاجازة الا ترى انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق
او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا ولذلك لو افتى مفت بذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك طلاقا ولا اعتاقا
فيما بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق وفي الطلاق والعتاق على انه كذا اذا اقر به طائعا فثبت
الفرق بين الانشاء والاقرار في هذه التصرفات مع التلجئة كما ثبت مع الاكراه **قوله** والهزل بالردة كفر لا بما هزل به
وهو قوله ان الصنم اله مثلا وقوله لا بما هزل به جواب عما يقال ان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد هاهنا لوجود الهزل فاشبه
ما في الرضا بالحكم فينبغي ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حالة الاكراه والسكر فقال في جواب ذلك الهزل بالردة كفر بنفس
الهزل لكونه استخفافا بالدين لا بما هزل به وهذا لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به
وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلا استخفاف بالدين وهو كفر قال الله تعالى قل ابالله وآياته
ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم بخلاف المكره والسكران لانهما غير راضيين بالسبب والحكم جميعا واما
الكافر اذا هزل بالاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان التصديق والاقرار وقد باشر احد
الركنين وهو الاقرار على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بايمانه بناء عليه كالمكره على الاسلام
اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام وهو بمنزلة انشاء لا يحتمل التراخي ح
فان حكم الاسلام لا يحتمل التراخي ولا يحتمل الرد واسلامه بسبب كالبيع بخيار عتق وبه فكان بمنزلة الطلاق
والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل **قوله** والسفه وهو لغة السفه لغة الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته
وحركته وفي الشرع هو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة كذا في
عامة الشروح وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات فان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم
فيه الفقهاء وتعلق الاحكام به من منع المال وتوجه الحجر هو تبذير المال واسرافه على خلاف مقتضى العقل والشرع وهذا
قيد فخر الاسلام في اصوله بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان لم يذكره المصنف ولكن قال بعد تمام التعريف وهو
السرف والتبذير حتى لا يعم باطلاقه ارتكاب معصية وان كان ذلك سفها حقيقة فكان الشيخ فخر الاسلام بذكر هذا
القيد يشير الى ان غرضه هو السفه المصطلح **قوله** وان كان اصله مشروعا اي اصل ذلك العمل مشروعا
وهو السرف والتبذير فان البر والاحسان مشروع لانه تصرف في ملكه والملك هو المطلق للتصرف الا ان الاسراف حرام
كما في الطعام والشراب قال الله تعالى ولا تسرفوا والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا

قوله

بكماله الا

قوله وكذلك السفه لا يوجب خللا في الاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا لسلامة بدنه ولا باطنا لبقاء نور عقله
الا ان السفيه كابر عقله في عمله فلا يحرم شيئا من الاهلية لوجوب حقوق الله تعالى في الدنيا والاخرة واذا بقي اهلا لوجوب حقوق الله تعالى بقي
اهلا في حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تجب الا على من هو كامل الحال الا ترى ان الصبي
اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لايجاب حقوق الله تعالى فمن هو اهل لوجوب حقوق الله تعالى اولى ان يكون اهلا للتصرفات فثبت
ان السفه لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب بحال سواء حجر عليه او لم يحجر **قوله** ويمنع ماله اي يمنع
مال السفيه عنه في اول البلوغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين
اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي وانما اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها وقد يضاف الشيء الى الشيء بادنى ملابسة
ثم علق الايتاء بايناس الرشد فقال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة اول احوال البلوغ قد لا يفارقه
السفه باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول الزمان به لا بد من ان يستفيد رشدا بطريق التجربة اذ التجارب لقاح العقول فاذا بلغ خمسا
وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه رشد ظاهرا لان خمسة وعشرين سنة مدة يصير الانسان فيها جدا لان ادنى مدة
يحتلم الانسان فيها اثنا عشر سنة ثم يولد له ولد في ستة اشهر فيصير هو جدا في خمسة وعشرين سنة فاستحال ان يصير فرعه
وليا وهو مولى عليه والشرط رشد نكرة فيسقط المنع لانه اما عقوبة زجرا له عن التبذير ومثابرة العقل او حكم لا يعقل
معناه لان منع المال عن مالكه مع وجود المطلق وهو الملك وغيره بالتصرف فيه بدون رضاه غير معقول فيتعلق الحكم بالمنصوص
عليه وهو اذا لم يوجد منه رشد تحقيقا او تقديرا لانه ان كان عقوبة او غير معقول لا يمكن تعديته فاذا دخل في منع
المال الثابت بطريق العقوبة شبهة لحصول الشرط من وجه وهو اصابة نوع رشد بحكم التجربة وتطاول الزمان سقط لان
لان العقوبة تسقط بالشبهة او صار الشرط في حكم الوجود من وجه بوجود دليله وهو استفادة التجربة يعني على تقدير
كونه غير معقول يسقط ايضا لان الشرط الثابت بالنص رشد نكرة فاذا وجد ذلك بما يتحقق شرطه فوجب اداؤه وهو دفع المال
وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بايناس الرشد اي بابصاره فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط
معدوم قبل وجوده ولهذا اذا بلغ غير رشيد لا يدفع اليه ماله بهذه الآية فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لان السفه يستحكم
بطول المدة ولان السفه في حكم المنع كالجنون والعته وهما يمنعان دفع المال بعد خمس وعشرين سنة كما قبله فكذلك السفه
قوله وانه لا يوجب الحجر اي السفه لا يوجب الحجر اصلا عن تصرف يحتمل الفسخ ولا يبطله كالهزل كالنكاح والعتاق بالمال لا يعاق
واختلف في وجوب النظر له بحجره عن التصرفات المحتملة للفسخ كالبيع والاجارة واثبات الولاية للغير على ماله صونا لماله
عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة لا يجوز الحجر عليه من التصرف بسبب السفه وعندهما يحجر عليه بهذا السبب

عن كل تصرف يستطيع سطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر له لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا
يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذر في
ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي انما حجر عليه لتوهم التبذير وهو محقق هاهنا فلان يكون محجورا عليه
كان اولى وفي هذا النظر بالحجر واجب حقا للمسلمين لان ضرره يعود الى الكافة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين
ويستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري
المفلس وحقا لدين السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا لسفهه يستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر اليه
اصل دينه حيث الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه ولذا لو فسق جعل الاسلام والدليل عليه منع ماله عنه فانه ثبت
نظرا له بطريق النظر له ليبقى مصونا عن التلف فكذا الحجر عليه نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل
هذا الا ان يسقط لسانه عن ماله واما الرشيد الحجر في حق الطلاق والعتاق ونحوهما لان المحجور عليه بسبب السفه في التصرفات
كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله فكذا هذا وكل
تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا واحتج ابو حنيفة بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان كونه
مخاطبا يثبت اهلية التصرف والحرية تثبت المالكية وكون المال خالص ملكه يثبت المحلية فبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمنع
نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا من النفوذ لان السفه لا يوجب نقصان العقل ولكن السفيه مكابر لعقله في
التبذير لعلمه بهوانه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية والدليل عليه انه لا يبطل عبارته
حتى صح طلاقه وعتاقه ويمينه ونذره واقراره بما يوجب الحدود ولا يعطل عليه اسباب الحدود حتى يجب عليه الحد واذا باشر اسبابها
وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا في ايجاب النظر له كان اولى ان يعتبر فيما يندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه نظرا له
لكان اولى ان يحجر عليه عن الاقرار باسباب الحدود لان الضرر في هذا فوق ضرره في المال فان النفس فوق المال والنظر في دفع الضرر عن نفسه
في دفع الضرر عن ماله اولى وقولهما هو مستحق للنظر بعد الجناية قلنا النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب
النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر وهاهنا يتضمن لان في الحجر عليه ابطال ولايته واهليته والحاقه
بالبهائم وهي نعمة اصلية لان الانسان انما يمتاز عن الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال لانه ثبت على خلاف
القياس كما ذكرنا فلا يقاس عليه او ثبت بطريق العقوبة كما ذكرنا ولا يمكن تعديته الى منع اللسان وقطع العبارة لان القياس لا يجري في
العقوبات ولا يقال منع المال لو كان عقوبة لفوض الى الامام لا الى الاولياء لانا نقول هو عقوبة تعزيرية وثبت لاحد فيجوز ان يفوض
الى الاولياء كما في تعزير المماليك ولئن سلمنا ان النص معقول معلول بعلة النظر لا العقوبة لا نسلم جواز قياس الحجر على المنع ايضا
لعدم المساواة لان منع

المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي اليد والحاقه بالفقراء وابطال الحجر ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية فكان جواز الحاق ضرر يسير
في منع نعمة زائدة للنظر له لا يستدل على الحاق ضرر عظيم به بتفويت النعمة الاهلية والحاقه بالبهائم بمعنى النظر له والجواب عن الاية ان المراد من
السفيه على ما قيل هو الصبي الذي عقل فان بعض التصرفات انه يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون
وقيل المراد من السفيه المبذر الذي اختلفوا فيه ولكن المراد من الولي ولي الحق لا ولي السفيه وفي الاية كلام طويل قوله والسفر لذا
السفر لغة قطع المسافة وشرعا خروج على قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام ثم اعلم وانه لا ينافي الاهلية اي السفر
لا يخل بها بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها ولا يمنع وجوب شيء من الاحكام ولكنه اي لكن السفر من اسباب التخفيف مطلقا اي من غير
نظر الى كونه موجبا للمشقة وعدم موجبها لكونه من اسباب المشقة لا محالة قال عليه السلام السفر قطعة من العذاب لذا في معاني الاخبار بخلاف
المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع في نفسه الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر به فلذلك تعلقت الرخصة بالمرض الذي يوجب
المشقة بازدياده فيؤثر اي السفر في قصر ذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره
سواء وعند الشافعي حكم السفر ثبوت الرخص للمسافر ان يصلي ركعتين ان شاء وان شاء اربعا كما في الافطار واداء الرخصة فصار الاكمال
وقد مر بيان المسئلة في العزيمة والرخصة ويؤثر اي السفر في تاخير وجوب اداء الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيقع فرضا
حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة
يعني بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير لحوق آفة ولانه
على تقدير لزوم الضرورة بتقدير تحققها يمكن دفعها بالامتناع عن السفر بخلاف المرض لانه امر سماوي لا يمكن دفعه قيل انه اي المكلف
اذا اصبح صائما وهو مسافر يعني نوى الصوم وشرع فيه لا يباح له الفطر او مقيم ثم سافر لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر
الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف المريض اذا تكلف للصوم فتحمل زيادة المرض فانه يباح له
ان يفطر لحاله ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه موجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار ولو افطر اي في
حالة السفر مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح للفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة بصورته
فيمكن شبهة وان لم يوجد اباحة الافطار وعن الشافعي انه تلزمه الكفارة اعتبارا لاخر النهار باوله وهذا بعيد فان الفطر في اوله
يعري عن الشبهة بخلاف ما بعد السفر فانه يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة
بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا مبيحا للافطار حيث يسقط الكفارة عنه لما قلنا ان السفر امر اختياري والمرض سماوي فاذا وجد المرض في آخر
النهار تبين استحقاق الصوم لانه يبيح له الفطر ورود الاستحقاق ولا يتجزى فيصير دافعا للامر اوله فيحصل بعدم الصوم من اوله فيصير شبهة
في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر جائزا حاظرا باختياره بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم فافطر يسقط عنه الكفارة ايضا في
رواية الحسن عن ابي حنيفة

كذا في فتاوى قاضي خان. قوله: وأحكام السفر تثبت بنفس الخروج أي الرخص التي تتعلق به تثبت بنفس الخروج عن عمران المصر بالسنة المشهورة
عن رسول الله عليه السلام فإنه كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج إلى السفر وعن علي رضي الله عنه حين خرج من البصرة صلى الظهر أربعا ثم نظر
إلى خص أمامه وقال لو جاوزنا ذلك الخص صلينا ركعتين وكان القياس أن لا تثبت الأحكام إلا بعد تمام السفر إلا بالمسير ثلاثة أيام لأن العلة تتم
والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة تخفيفا للرخصة في حق الجميع فإن شرعية رخص السفر للترفيه فلو توقف الترخص
بها على تمام العلة بتمام ثلاثة أيام لتعطلت الرخصة في حق من لم يكن مقصده إلا مسيرة ثلاثة أيام ولم يعد فإذن لا في حقه فتعلقت بنفس
الخروج ليعم الحكم في حق الجميع وإثبات الترفيه في جميع مدة السفر. قوله: والخطأ قيل الصواب ما أصيب به المقصود والخطأ ضد
الصواب والعدول عنه وقيل الخطأ أمر يصدر عن الإنسان بغير قصده بسبب ترك التثبت فيه عند مباشرة أمر مقصود سواه قال أبو القسم
الشهيد السمرقندي الخطأ لم يرد ضد الصواب ولم يرد ضد العمد قال تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقال عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ
والنسيان ثم قال والخطأ أن يكون عامدا إلى الفعل لا إلى المفعول كمن رمى إلى إنسان على ظن أنه صيد فهو قاصد إلى الرمي لا إلى المرمي إليه
وهو الإنسان. قوله: وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اختلف في جواز المؤاخذة على الخطأ فعند المعتزلة لا يجوز المؤاخذة عليه
في حكمه لأن الجناية لا تتحقق بدون القصد وعند أهل السنة يجوز المؤاخذة عليه عقلا لأن الله تعالى أخبر أن سأل عنه عدم المؤاخذة
بالخطأ في قوله إخبارا عن الرسل وتعليما للعباد ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ولو كانت المؤاخذة لا تجوز عقلا لكانت المؤاخذة جورا وما
الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا لكن المؤاخذة سقطت مع جوازها ببركة دعاء النبي فإنه قال ربنا لا تؤاخذنا الآية استجيب له في دعائه وأشار
الشيخ بقوله وهو عذر صالح إلى هذا يعني أنه وإن كان جائز المؤاخذة إلا أنه عذر صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد
حتى لو أخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت صلاته ولا يأثم ولو أخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم ويستحق أجرا واحدا واحترز بقوله
لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فإنه لم يجعل عذرا فيها كما يجيء. قوله: ويصير شبهة في العقوبة أي يصير الخطأ شبهة
في باب العقوبة حتى لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن أنها امرأته لا يحد ولا يأثم إثم الزنا ولو رمى إلى إنسان على ظن أنه صيد فقتله لا يأثم
إثم القتل العمد وإن كان يأثم إثم ترك التثبت ولا يؤاخذ بالقصاص لأنه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور لكن الخطأ لا ينفك عن ضرب
تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط إذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وإن كان لا يصلح سببا
للعقوبة المحضة إذ الكفارة تشبه العبادة والعقوبة فتستدعي سببا مترددا بين الحظر والإباحة والخطأ كذلك إذ أصل الفعل
وهو الرمي إلى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر. قوله: ولم يجعل
عذرا أي لم يجعل الخطأ عذرا في حقوق العباد حتى لو أتلف مال إنسان خطأ بأن رمى إلى شاة على ظن أنه صيد أو أكل مال إنسان
على ظن أنه ملكه يجب عليه الضمان لأنه بدل مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل ولو سقط نائما [illegible] في عصمة المحل وهذا
لو أتلف [illegible] مال إنسان

تجب

تجب على الكل ضمان واحد فعلم أنه بدل المال كما في جزاء صيد الحرم ووجوب الدية أي بالخطأ الدية لأنها من حقوق العباد وبدل المحل
لا جزاء الفعل وكان ينبغي أن يجب في مال القاتل كضمان العدوان كلها وجب بطريق الصلة يعني لا تقابلها مال والخطأ في نفسه عذر
لسقوط بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف في الفعل وهو أداء ما هو صلة لأن مبنى الصلات على التوسع والتخفيف وإن لم يصلح
سببا للتخفيف في أصل البدل فلذلك وجب على العاقلة في ثلاث سنين. قوله: ويصح طلاقه أي طلاق الخاطئ عندنا بأن أراد أن يقول
اسقني فجرى على لسانه أنت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي لا يقع لأن الطلاق يقع بالكلام والكلام إنما يصح إذا صدر عن قصد صحيح
فلا يقع طلاقه كالنائم والمغمى عليه ولكنا نقول القصد أمر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجود حقيقته
بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو أهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة ولا يقال
لو كان البلوغ مقام القصد في حق الطلاق ينبغي أن يقع طلاق النائم بهذا الطريق ويقوم مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع
والإجارة ونحوها لأنه أمر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل على أن المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد لأنا نقول
الشيء إنما يقوم مقام غيره بشرطين أحدهما أنه يصلح دليلا عليه والثاني أن يكون في الوقوف على الأصل حرج لخفائه فيتعلق الحكم عند
وجودهما إلى الدليل مقام المدلول تيسيرا وأحد الشرطين في حق النائم مفقود لأنه لا حرج في الوقوف على العلم بأصل العقل فإنه يعرف
فيما يأتيه ويذره ونحن نعلم يقينا أن النوم ينافي أصل العمل بالعقل لأن النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت أهلية القصد
معدومة بيقين من غير حرج في ذلك فلا يصح في حقه إقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط والرضا في حقوق العباد عبارة
عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته بحيث يفضي أثره إلى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما يفضي أثر الغضب إلى الظاهر وهو ليس بأمر
باطن فلم يحتج إلى إقامة البلوغ مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهوره لا بأهلية الرضا. قوله: ويجب أن ينعقد بيعه
إذا جرى البيع على لسان المخطئ بأن أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه خصمه على الخطأ
يجب أن ينعقد بيعه يعني لا رواية فيه عن أصحابنا ولكن يجب أن ينعقد بيعه فاسدا كبيع المكره لأن جريان هذا الكلام في محل
وضعه اختياري وليس بطوع حقيقة فإنما ينعقد البيع لوجود أصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا كبيع المكره. قوله: والإكراه
قيل الإكراه حمل الغير على أمر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه وهو ثلاثة أنواع أحدها يعدم الرضا
ويفسد الاختيار وهو الملجئ أي يوجب الإلجاء والاضطرار كالتهديد بما يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه لأن حرمة الأعضاء كحرمة النفس
تبعا لها والاختيار هو القصد إلى أمر متردد بين الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح أحد الجانبين على الآخر [illegible] والصحيح من
الاختيار أن يكون الفاعل فيه مستبدا والفاسد أن يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير فإذا اضطر إلى مباشرة أمر بالإكراه
كان قصده في المباشرة دفع الإكراه فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وإن لم ينعدم أصلا وإنما في ما يعدم الرضا
ولا يفسد الاختيار

نحو الاكراه بالحبس او القيد مدة مديدة او بالضرب الذي يخاف التلف على نفسه او عضوه وانما لا يفسد به الاختيار لعدم
الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به والثالث ما لا يعدم الرضا ولا يفسد به الاختيار ضرورة لان الرضا مسلوب لصحة
الاختيار نحو الاكراه بحبس ابيه او ابنه او زوجته او امه او اخيه او اخته او كل ذي رحم محرم منه اذ القرابة المتأبدة بالمحرمية
كالولاد وهو يهتم بحبس هؤلاء فلا يعدم الرضا حتى لو اكره بحبس احد هؤلاء ليبيع عبده فباع ففي القياس البيع جائز لان هذا ليس باكراه
حقيقة فانه لم يهدد بشيء في نفسه وحبس ابنه لا يلحق ضرره به وفي الاستحسان انه اكراه ولا ينفذ بيعه وشيء من تصرفاته
لان حبس ابنه يلحقه من الهم والحزن ما يلحقه به حبس نفسه او اكثر فان الولد الصالح ربما يختار السجن والحبس مكان ابيه ليخرج اباه فكما ان
التهديد في حق نفسه يعدم تمام الرضا فكذا التهديد بحبس ابنه كذا في المبسوط فان ما ذكر المصنف خلاف القياس وانما يتحقق الاكراه في
جميع الصور اذا استقر او غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما امر لاجرى عليه ما هدد وان غلب على ظنه انه يخوف ويهدد لا يتحقق ولا يكون
مكرها وكذا اذا لم يكن يمكن للمكره من ايقاع ما هدد به لا يكون ذلك اكراها لان هدد باما **قوله** والاكراه بجملته اي باجزاءه
الاكراه بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اي لا يوجب وضع الخطاب عن المكره بحال لان المكره مبتلى في حالة الاكراه والابتلاء يتحقق
في حالة الاختيار والاسلام يحقق الخطاب ولا ينافي الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما ثابتان بالذمة والعقل والبلوغ والقدرة و
والاكراه لا يخل بشيء منها لا بذاته اي لان المكره في الاثار بما اكره متردد بين فرض وحظر اي بين كونه مباشرا فرضا وهذا دليل على ثبوت
الاسلام ويحقق الخطاب في حقه **قوله** فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره
عليه حتى لو صبر ولم يأكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لسقوط الاباحة في حقه بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم ومن اكره
على مباح بعرض فعله فكذا هذا وحظر اي محظور كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة كما في الاكراه على
افساد الصوم في حق المسافر فانه يباح له الافطار ورخصة كما في الاكراه على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان الا انه
يثاب فهذه الامور في حقه علامة بقاء الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا تثبت دون الخطاب **قوله** ولا ينافي الاختيار اي
الاكراه لا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط الاختيار لبطل الاكراه اذ الاكراه على من لا اختيار له محال فالمكره المرء على ان يكون
ضاحكا بالقوة الاخرى انه مكره على ان يختار احد الامرين ووافق المكره ولذلك كان مخاطبا في عين ما اكره عليه والخطاب دون الاختيار
لا يكون وكان هذا رد لقول صاحب المحصول فانه ذكر المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف فقال انه لا ينافي الاختيار
واذا ثبت انه لا ينافي الاختيار فلا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال والافعال الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع كان موجب فعل
الطائع ثبت لا محالة الا اذا قام الدليل على تغيره من شرط او استثناء فكذا ثبت موجب افعال المكره واقواله الا اذا وجد المغير
وانما اثر الكره في تبديل النسبة اذا تكامل وفي تفويت الرضا اذا قصر فاما لا اثر له في اهدار القول والفعل عندنا وعند الشافعي

الاكراه الباطل عذر في الشريعة مبطل للحكم عن المكره اصلا فعلا كان او قولا لان الاكراه يبطل الاختيار عنده وصحة القول
والفعل بالقصد والاختيار الا ترى ان قول الصبي والنائم باطل لعدم القصد والاختيار والاكراه بالحبس الدائم عنده كالاكراه
بالقتل في ابطال القول والفعل اصلا لتحقق عصمة حقوق المكره عليه لئلا تفوت حقه بدون اختياره فبطل شرعه واعدم
كلها واذا وقع الاكراه على الفعل فان دام الاكراه بطل حكم الفعل على الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا مبيحا شرعا كالاكراه بالقتل
والحبس الدائم على اتلاف مال الغير فان امكن ان ينسب الى المكره نسب وان لا يبطل حكمه ولما ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار
في السبب والحكم جميعا ولكنه يعدم الرضا في السبب والحكم جميعا ويفسد الاختيار فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد الاختيار الصحيح
وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح وان لم يمكن بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد
ولهذا اي ولهذا الاصل صار المكره آلة للمكره فيما يحتمل ان يكون آلة له وفيما لا يحتمل ان يكون آلة له لا يصح نسبة الحكم الى المكره فبقي منسوبا الى الاختيار
الفاسد وصارت التصرفات الصادرة من المكره كلها في هذا الباب منقسمة الى هذين القسمين ما يصلح نسبته الى المكره وما لا يصلح فلذلك
شرع الشيخ في بيان هذه التصرفات بقوله فقال في الاقوال لا يصلح آلة لغيره الى آخره قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في الايضاح المراد
من قولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد يلحقه صار كانه فعله بنفسه ومن قولنا
لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره بقي مقصورا عليه ففي الاقوال كلها لا يصلح ان يكون المكره آلة لغيره
لانه لا يصلح ان يتكلم الانسان بلسان غيره حتى يقع وجد لا يسقط للسان المتكلم اختيارا فاقتصر الاقوال باحكامها على المتكلم وهو معنى قوله
البيع فاقتصرت عليه اي على المتكلم فان كان قولا مما لا ينفسخ اي كان القول مما لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق
ونحوه اي العتاق والنكاح فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا حتى لو اعتق او طلق او تزوج
بالاكراه يصح فانها لا تبطل بالهزل فان الهزل ينافي الرضا والاختيار بالحكم ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار اصلا في الحكم فلان
لا يبطل بما يفسد الاختيار وهو الاكراه اولى واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه
لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال يعدم عند عدم الرضا فصار كان المال لم
يوجد فيتوقف الطلاق عليه لتعلق الطلاق والصغيرة على مال فان الصغيرة لو اختلعت مع زوجها البالغ صح الطلاق ولا يجب المال
لان التزامها غير صحيح **قوله** وان كان يحتمله اي ان كان القول يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه اي الاجارة فانه يقتصر
على المباشر ايضا اذ لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب لصدوره من اهله في محله ولكنه
يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ بالاكراه فينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه او دلالة صح لان
رضاه قد تم فيزول المعنى المفسد كما لا اجازة كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد واذا اسقط من له الاجل او الخيار ما شرط له

قبل تقريره كان البيع جائزا فكذا هذا قوله ولا يصح الاقارير كلها سواء كانت مما يحتمل الفسخ او مما لا يحتمله لانه يعتمد اي
لان الاقرار يعتمد قيام المخبر به لانه خبر متمثل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق وذلالة على وجوده
المخبر به وذلك يفوت بالاكراه لان قيام السيف على راسه دليل على ان اقراره لا يصلح دليلا على وجود المخبر به لانه يتكلم به دفعا
للسيف عن نفسه وهو معنى قول الشيخ وقد قامت دلالة عدمه اي عدم ثبوت المخبر به بهذا الاقرار قوله والافعال قسمان
احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره كالاكل والوطي فيقتصر الفعل على المكره لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذا الوطي
بآلة غيره لا يتصور حتى لو اكره على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما بالاتفاق ولانه لا يصلح
آلة في نفس الاكل فيقتصر على المكره واما في نسبته الى المكره من حيث الاتلاف فقد اختلفت الروايات عن اصحابنا فذكر في شرح الطحاوي
والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الامر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه
على الاعتاق لان منفعة الاكل حصلت له فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان
منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط ان الضمان يجب على المكره لا على
المكره وان كان المكره جائعا وحصلت المنفعة له لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه
لا يمكنه الاكل في الغالب فاذا قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو
قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لا يصير الاكل سببا لذا ههنا بخلاف ما اذا
اكرهه على اكل طعام نفسه فان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعان رجع عليه بقيمته لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام
قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة ههنا كما في يد مالكه فبعد ذلك ضمان الغصب قبل الاكل ولا
الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجب الضمان صار آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة
الاكل فكان اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كذا في التتمة قوله والثاني ما يصلح فيه آلة لغيره اذا اتصل الاكراه الملجئ بما يصلح
فيه آلة لغيره اذا اتصل الاكراه الملجئ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضرب
نفسا او مالا فيقتله فينسب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسان على قتل انسان اخر وقع
المكره ما اوجرح المصون فان قتله بالسيف او بما يقتل به وجب القود على المكره بالاجماع كذا ذكره فخر الاسلام
ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى اليه فاصاب انسانا وجب الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه كما لو باشره بنفسه لانه لما
اكرهه بالقتل فقدم عليه وان كان زجرا انما طلب الخلاص نفسه بفسد اختياره ويصير كالمحمول على هذا الفعل بقضية
الطبع اذ الانسان مجبول على حب الحيوة فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد فيكسب

الفعل

الفعل الى المكره ويجعل المكره آلة له فصار المكره في حكم عدم الاختيار والتحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف او عصا
ولا يوجب الضمان عليه وهذا في الاكراه الكامل واما القاصر وهو الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس او قيد فلا يوجب نقل
الفعل الى المكره حتى يجب الضمان والقود على الفاعل لانه انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء لفساد الاختيار بالخوف على تلف
على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فيبقى الفعل مقصورا على المكره وانما ينسب الفعل الى المكره فيما يصلح فيه الفاعل ان يتبدل
محل الجناية فاما اذا تبدل فلا ينسب اليه لانه في تبدل المحل خلاف المكره لانه لم يوجد منه الاكراه على المحل الاخر فيكون طائعا
في ذلك وفي خلاف المكره بطلان الاكراه فاذا بطل الاكراه اقتصر الفعل على الفاعل وهذا كما لو اكره محرما على قتل الصيد او اكره
حلالا على قتل صيد الحرم فان هذا الفعل يقتصر على المباشر ولا ينتقل الى المكره وان كان يتصور ان يجعل المباشر آلة له اذا اخذه
ويضربه على الصيد ومع هذا لم يجعل آلة له لان في ذلك تبديل محل الجناية لان محل الجناية في الحقيقة احرام المكره او دينه او
كان المحل هو الصيد صورة لانه اكرهه على ان يجني على احرامه او على دينه اذا كان حلالا لان حرمة قتل صيد الحرم حق الله تعالى
فصار انه كان حقا له ايضا ولو جعل المكره آلة لتبدل محل الجناية لانه حينئذ تكون الجناية واقعة على احرام المكره او دينه
وفي ذلك بطلان الاكراه بما ذكرنا ولهذا قلنا ان المكره على القتل لا يأثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره
لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل ولو جعل آلة في حقه لتبدل محل الجناية لانها حينئذ تكون واقعة على
دين المكره وانه لم يامره بذلك ولكن في حق وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الميراث ينسب الى المكره لعدم لزوم
تبدل محل الجناية وانما صار المكره آثما لانه آثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق
لانه تعالى نهاه عن الاقدام عليه وقصد ذلك بقلبه وجعله كالفعل والقصد عمل القلب فهو لا يصلح فيه آلة لغيره اذ لا
يتصور ان يقصد الانسان بقلب غيره فلذلك بقي الاثم عليه قوله والحرمات انواع هذا بيان اثر الاكراه في الحرمات
بالاسقاط وعدم الاسقاط حرمة لا تسقط ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمراة وقتل المسلم وجرحه فانه لا يحل
ذلك بعذر الاكراه ولا يرخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره يخاف التلف والمكره عليه مثله في التلف نصا وهو المقصود
بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان يتلف نفس غيره لصيانة نفسه فصار المكره في حكم العدم
في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله كان قتله بلا اكراه فيحرم وفي الزنا فساد
الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن
الحاق النفقة عليه وان لم يكن للمراة قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة الاهلاك
حكما فلا يثبت الترخص فيه بالاكراه لما قلنا في القتل ولا يتفاوت الاكراه في غير المنكوحة مسلم اما في منكوحة الغير فغير مسلم لان

خلق من مائه

الولد حينئذ ينسب الى الفراش لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر لانا نقول الاصل ان ينسب الولد الى من
ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فلما انقطع عنه كان هلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد يسعى صاحب الفراش بسبب نسل
هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الاهلاك ايضا واما قيد الزنا بالمراة ليعلم ان المراد به زنا الرجل فان زنا المراة يحتمل
الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في حق
الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها **قوله** وحرمة يحتمل السقوط اصلا كحرمة
الخمر والميتة ولحم الخنزير فان الاكراه الكامل يوجب اباحة هذه الاشيا لان حرمة هذه الاشيا لم تثبت بالنص الا عند
الاختيار قال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثنا من التحريم اباحة
اذ الكلام صار عبارة عما ورا المستثنى بالاستثنا وقد كان مباحا قبل التحريم فبقي على ما كان في حالة الضرورة وهذا
لمن اضطر الى ذلك لجوع او عطش فانه يصير مباحا في حقه الا يرى ان فوق التحريم في هذه الاشيا يعود الى المتناول واما الخمر
فلما فيها من ازالة العقل والصد عن ذكر الله واما الخنزير فلما في اكله من عدو طبعه الى الاكل واما الميتة فمن الخبث وقد قال تعالى
ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة وقال تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا ادى ذلك الى فوات الحياة يفوت البعض اولى من فوت
الكل فاذا سقطت الحرمة في حالة الاكراه كان المكره في الامتناع من تناوله مضيعا لدمه فصار اثما وهذا اذا تم الاكراه
بما يخاف على نفسه او عضوه فاما اذا قصر بان اكره على ذلك بالحبس او الضرب او القيد لم يحل التناول لعدم الضرورة الا انه
ان شرب في هذه الحالة لم يحد لانه اذا تم الاكراه اوجب الحل فاذا قصر اورث شبهة مسقطة للحد كحلال المكره على القتل
بالحبس اذا قتل فانه يقتص لانه اذا تم الاكراه لم يحل القتل لكنه ينقل الى المكره فيقتص هو فاما اذا قصر ولم ينقل لم يصر
شبهة ايضا **قوله** وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة اي يجوز الترخص فيها كاجرا كلمة الكفر في حالة الاكراه
وذلك لان اجرا كلمة الكفر حرام بلا شبهة ولا تحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد والكفر بالله حرام
الى الابد فلا تسقط حرمته بالاكراه الا انه رخص للعبد اجرا كلمة الكفر بشرط اطمئنان القلب بالنص في قصة عمار وقصة خبيب
وقد سماها في باب العزيمة والرخصة وذلك لان في اجرا كلمة الكفر فوات التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد وحدانية الله تعالى
بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك الاقرار وبالاجرا يفوت الدوام
وذلك لا يوجب خللا في اصل الايمان لكن لما كان الاجرا يفوت صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في
النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنا الله تعالى
ولكن اذا رجح حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلهذا رخص الاقدام مع كونه حراما في شرح التقويم

فاما

فاما اذا صبر وقتل بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى كان شهيدا واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذلك
هذا في سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم او في الاحرام لما قلنا **قوله** وحرمة يحتمل السقوط
الى اخره تناول مال الغير فانه حرام بالنص قال تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولكن حرمته وعصمته لحق صاحبه وهو ما فيه
فبقي حراما لبقاء دليل الحرمة ولانه يحتمل سقوط الحرمة باباحة مالكه ولهذا لم يسقط بعذر الاكراه لانه لا يسقط عصمته
لكن يرخص فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال فداء للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته
ولو تركه حتى مات كان شهيدا لبقاء حرمته وهذا كمن اصابته مخمصة حل له تناول طعام الغير رخصة لا اباحة مطلقة
حرمته لحق العبد وهو لم يبحه فبقي محرما الا انه عارضه ما فوقه وهو الاكراه والاضطرار فرخص العمل بالعارض حتى يثبت
له الترخص ولهذا اذا صبر في هذين القسمين اي اجرا كلمة الكفر وتناول مال الغير حتى قتل صار شهيدا لما قلنا ان الحرمة باقية فيكون
باذلا مهجته في رضا الله تعالى وهذا بخلاف الطعام بنفسه حيث لو تركه في هذه الحالة حتى قتل اثم لانه لا يكون ماجورا لعدم حرمته
والله اعلم **فصل** في المتفرقات مسالة الالهام وهو ايقاع الشي في القلب من علم يدعو الى العمل به من غير
استدلال ونظر في حجة شرعية حجة على الملهم وعلى غيره ان كان الملهم نبيا وعلم انه من الله تعالى فان كان وليا فليس بحجة
اصلا وقال بعض الصوفية هو حجة عليه لا على غيره وكذا الواردات والمكاشفات الموافقة للدلائل الحقيقية العقلية او
النقلية حجة عليه لا على غيره عندهم ولكن يجب على المريد متابعة شيخه في الالهامات والواردات والمكاشفات بعد ما عرف
ان شيخه صاحب كرامة وولاية وتمسك بعض الصوفية بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها اي عرفها في القلب
ولانه اذا جاز ان يلهم النحل حتى عرفت مصالحها كما قال تعالى واوحى ربك الى النحل بلا نظر منها فالمؤمن مع انشراح صدره لذلك
اولى وبقوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى وما الفراسة الا خبر عما نفع في القلب وبقوله عليه السلام
لوابصة وقد سأله عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان افتوك الناس فقد جعل شهادة قلبه
بلا حجة اولى من الفتوى وبقوله عليه السلام ان يكن في هذه الامة محدث فهو عمر اي ملهم وقال الائمة فيمن اشتبهت عليه
القبلة فصلى بغير تحر لم تجز صلاته وان صلى بتحر جازت فدل ان الالهام حجة من الله كرامة للمؤمن الا انه اذا عصى
واتبع هواه حرم تلك الكرامة وحجة الجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم
قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب لعجزهم عن البرهان فلو كان الالهام حجة لما الزمهم الكذب ولما تحقق
العجز عن اقامة البرهان وقال عليه السلام من فسر القران برايه فليتبوأ مقعده من النار والتفسير جائز بالراي المستفاد
من النظر والاستدلال باصول الدين بالاجماع فتعين ان المراد به بلا نظر في الاصول فلا يكون الالهام حجة ولان ما وقع في قلبه
قد يكون من الله تعالى وقد

يلقون من الشيطان كما قال تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس كما قال تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه
فما يكون من الله حجة وما يكون من غيره لا يكون فلا يكون حجة مع الاحتمال ولا يكون التمييز بين هذه الانواع الا بعد
النظر والاستدلال باصول الدين واذا استدل على ذلك يكون اجتهادا منه لا الهاما ولانه لم يجز متابعة النبي عليه السلام اول
قبل ظهور المعجزة عند اهل السنة فلا يجوز متابعة الشيخ ايضا بدون العلم بانه يصح شيئا ومقتدى واما قوله تعالى فالهمها
فجورها معناه انه عرفها طريق الخير والشر بطريق العلم وهو الايات والحجج واما وحي النحل فلا كلام فيه لان الله
تعالى اضاف ذلك الى نفسه وما يكون من الله تعالى فهو حق لا محالة وانما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدرى انه من
الله تعالى او من الشيطان او من النفس ولا ننكر كرامة الفراسة ولكنا لا نجعل شهادة القلب حجة لانا لا نعلم انه من الله
ام لا ونحن شاهدنا ورد في باب ما يحل فعله وبركه فيجب ترك ما يريبه الى ما لا يريبه احتياطا فاما ما ثبت حله
بدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا ما ثبت حرمته بدليل فلا يحل ثبتا وله بشهادة قلبه واما حديث عمر
رضي الله عنه فمعناه انه كان مخصوصا به ونحن لا ننكر هذه الكرامة وانما ننكر اثبات الشرع به وعمر كان يعمل في
المشروعات بالكتاب والسنة والاجتهاد وما كان يدعو الناس الى ما في قلبه والتحري عند الضرورة حجة في حق المتحري
لقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فقد نزلت الاية في صحة التحري عند الحاجة الى معرفة
القبلة ونحو غير المنصوص وهو التحري في الاواني والثياب والمسالخ ونحوها عند الحاجة بالمنصوص والتحري ليس
من باب الالهام بل هو نوع استدلال بالامارات المغلبة للظن والالهام ما يقع في القلب من غير نظر واستدلال
مسئلة لا عموم لحكاية الحال اذ الداخل في الوجود واحد من الاحوال كما في قولهم فلان دخل الدار وهذا لان الاصل
ان لا يكون قول الراوي حجة لانه ليس بصاحب وحي والحجة الوحي او الاجتهاد وانما جعل حجة ضرورة انه
حكى عن صاحب وحي والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا ضرورة في العموم فلا يثبت مسئلة العرف
ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول والعادة ما استمروا
عليه واعادوه مرة بعد اخرى في الجدل ماخوذ من الجدل وهو الفتل والاحكام وفي الاصطلاح عبارة
عن دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة او شبهة وسميت المناظرات مجادلة لان كل واحد من المتناظرين يحكم
دعواه بالدليل بما انه قصد كل واحد منهما منع الفساد والغلبة فهي مذموم واليه اشار النبي عليه السلام
بقوله ما ضل قوم بعد هدى الا اوتوا الجدل وان قصد منه اظهار الحق فمحمود واليه الاشارة بقوله تعالى
وجادلهم بالتي هي احسن قال القاضي ابو زيد للمجادلة شروط واداب وركن ودواعيه وعرض اما الشروط

فهي ان يكون غرضهما اظهار الحق دون العناد وان يكون عالما بحقائق العربية بصيرا بالقواعد الفقهية والناويلات
للايات والاخبار وان يكون ضابطا للنصوص والاخبار وان يكون من يجادل معه منصفا طالبا للحق لا وقحا ولا غليظا
وقيل من الشرائط تحرير المبحث وان لا يعتقد احدهما نقص الاخر واما الاداب فتحقق الاصطلاحات سوى اللسان من
الجوارح والاعتدال في خفض الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه والاعراض عن الغضب وقصد الاسقام
والاحتراز عن التكلم في مجلس السفه والظلم في مجلس جماعة لا يستمعون كلامه تكبرا لانه لا يؤدي الى الاستحقاق واذا
استخف خاطره او فيما يتعلق بهما من الوسائل او الحاجة الى معرفة فيتبين الدليلين المتعارضين صورة وكل
هذه المناظرات سعي في احياء الشريعة المصطفوية وقال عليه السلام لابي بكر وعمر لو اتفقتما على امر لما خالفتكما ولا
يخفى ان في مذاكرة العلماء المسترشدين فوائد لا تحصى وجهاد العلماء في حل المشكلات اقوى درجة من جهاد
الغزاة مع الكفار ولذا قال عليه السلام مداد العلماء يوزن مع دم الشهداء والمداد للعلماء فرع والدم للشهداء
اصل واما الركن فاقامة الدليل الصحيح على ثبوت المدعى واما الغرض فظهور حق المعتقد وظهور خبر ليعمل به او يترك
ضدهما وهو الباطل والشر مسئلة المستثنى اذا تعدد بعد حرف العطف كقول الرجل لفلان علي عشرة
الا سبعة الا ستة الا خمسة يكون الاستثناء من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا فيلزمه عليه اربعة الا اذا كان الاكثر
من الاول او مساويا فانه يعود الى اول الكلام لتعذر الاستخراج ولو تعدد ذكر العطف فالاستثناء يعود الى
اول الكلام ايضا كقوله علي عشرة الا خمسة والا ثلثة يجب عليه درهمان واستثناء الكل من الكل لا يصح نصا ويصح
ضمنا كقوله نسائي طوالق الا عائشة وحفصة وزينب وفاطمة لم يطلق واحدة منهن ولو قال نسائي طوالق
الا نسائي طلقت كلهن مسئلة تخصيص العام بالدليل العقلي جائز خلافا لبعض الناس وذلك مثل قوله تعالى
اقيموا الصلاة ونحوه من الخطابات فان الصبيان والمجانين مخصوصون بالاجماع بالدليل العقلي لان خطاب من لا يفهم لا
يصح عقلا مسئلة النسخ لا يجوز في الاخبار الا اذا كان اخبارا عن حل شيء او حرمته كقوله تعالى احل
لكم صيد البحر وقوله حرمت عليكم امهاتكم او ما جرى مجراه من الاحكام الشرعية لان النسخ فيه يستلزم الكذب
والخلف والبداء والتناقض وقال بعض الناس الخلف في الوعيد الالهي جائز لانه كرم ولا يصح هذا القول لقوله تعالى
ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده اي وعيده مسئلة المحرم يقابل الفرض وهو ما ثبت حرمته بدليل
قطعي وفاعله فاسق يستحق العقاب الا اذا فعله بعذر قوي مثل الاكراه وجاحده كافر والمكروه كراهة التحريم
يقابل الواجب وهو ما ثبت حرمته بدليل مغلب للظن وفاعله يستوجب عقابا ما اخف من عقاب فاعل المحرم

١٧٨

وجاحده لا يكفر والمكروه كراهة التنزيه ضد المندوب مسألة اذا تعارض المجاز والمجاز الاقرب من
الحقيقة اولى واذا كان احد الخبرين مكيا والاخر مدنيا فالمدني اولى بالاتفاق لان الاخر ناسخ مسألة يجوز
في مذاهب الكرامية وضع الاخبار لترويج الدين وعند اهل السنة لا يجوز لاطلاق قوله عليه السلام من كذب
علي متعمدا فليتبوأ مقعده في النار ولان الافترا والكذب حرام وان كان نية المفتري الخير وقد قال تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم وهل يراد بعد الكمال نقصانا وبدعة مسألة التقليد وهو قبول قول الغير
بلا دليل ليس بحجة في اصول الدين ولا في فروعه لانه تعالى رد على المقلدين بقوله اولو كان اباؤهم لا يعقلون
شيا ولا يهتدون وايمان المقلد صحيح في القول المختار من الحنفية والشافعية لا لكونه مقلدا بل
لانه وقع تصديقه حقا اتفاقا من غير قصد على طلب الحقية لسبب من اسباب العلم باعتبار صحة مذهب امامه
واجمع العلماء على ان المقلد عاص بترك الاستدلال ويحل التقليد في الفروع الشرعية للعوام والمتفقهة
الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد في القول المختار من الحنفية والشافعية ولكن عليهم ان يقلدوا من هو عندهم
اعلم واورع بالسماع ممن يوثق بقوله وقال الغزالي لا يجوز ان ينتقل عن مذهب امامه الى مذهب امام اخر بهوى
النفس ويجوز عند الضرورة والمجتهد لا يقلد مجتهدا اخر الا اذا كان من الصحابة او من خيار التابعين عند
الحنفية وعند الشافعية لا يجوز للمجتهد في مذهب الشافعي ان يخالف نص الشافعي وهذا التحكم بلا دليل مسألة
القياس المحرم راجح على القياس المبيح في الاصح ادومة الاحتياط كما قالوا في الحديث المحرم والمبيح واذا نقل
عن مجتهد قولان ان عرف التاريخ فالجديد اولى وان لم يعرف واستويا في القوة فعند الحنفية يرجح المتاخر بعده
بشهادة قلبه وعند بعض الشافعية يخير المتبع الذي يقلد القائلين في العمل بايهما شا مسألة قال الامام
الرازي لا يجوز الترجيح في الادلة اليقينية لان اليقيني لا يجوز ان يكون مرجوحا وقال الحنفية لليقين مراتب
علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين وبعضها اقوى من بعض قال القاضي ابو زيد من الحنفية القياس المستنبط
من الدليل القطعي اقوى من القياس المستنبط من الدليل المغلب للظن كخبر الواحد والاية المأولة والعام
الذي خص بعضه لان احتمال الخطا فيه اقل وعند الاخرين هما سواء لان كل اجتهاد يحتمل الصواب والخطا والله
اعلم

بلغ مقابله

Süleymaniye U. Kütüphanesi
K. Fatih
Yeni
Eski kayıt No 916